LIBRARY OF PRINCETON
NOV 1 1996
THEOLOGICAL SEMINARY

BR 45 .S7 v.4
Endres, Joseph Anton, 1863-
1924.
Frobenius Forster, Feurstabt

STRASSBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. ALBERT EHRHARD, UND Dr. EUGEN MÜLLER,
PROFESSOR AN DER K. K. UNIVERSITÄT IN WIEN, PROFESSOR AM PRIESTERSEMINAR IN STRASSBURG.

VIERTER BAND.

ERSTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
1900.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.
STRASSBURG. AGENTUR VON B. HERDER.

FROBENIUS FORSTER,

FÜRSTABT VON ST. EMMERAM IN REGENSBURG.

EIN BEITRAG

ZUR LITTERATUR- UND ORDENSGESCHICHTE

DES 18. JAHRHUNDERTS

VON

DR. JOSEPH ANTON ENDRES
PROFESSOR AM KÖNIGL. LYCEUM IN REGENSBURG

FREIBURG IM BREISGAU.
1900.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.
STRASSBURG. AGENTUR VON B. HERDER.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 24. Octobris 1900.

✠ Thomas, Archiepps.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Schon länger war meine Aufmerksamkeit auf die geistigen Wandlungen des 18. Jahrhunderts gerichtet, welche auch in katholischen Teilen Deutschlands den endgültigen Übergang aus den mittelalterlichen Verhältnissen in unsere moderne Zeit begleiten. An der Grenzscheide dieser Perioden blieb mein Blick auf dem Manne haften, welchem die folgenden Seiten gewidmet sind. Er erregte mein Interesse zunächst wegen seines Verhältnisses zur Philosophie. Wie bescheiden aber auch die Stellung ist, welche ihm in der Geschichte der Philosophie des 18. Jahrhunderts angewiesen werden mufs, so fesselte mich doch bald seine ganze persönliche Erscheinung inmitten des Aufklärungszeitalters, inmitten der lebhaften Anstrengungen seines Ordens um eine seinen Traditionen entsprechende geistige Bedeutung, inmitten der schönen Entwicklung des wissenschaftlichen Lebens und Schaffens namentlich seines Klosters, jenes Klosters, das in mehr als tausendjähriger Geschichte mit seinen bayrischen und deutschen Schwesterklöstern jedesmal in edlem Wettstreite lag, so oft der Geistespuls der Zeiten höher schlug.

Dafs ich mir stets bewufst blieb, Forster reiche nicht bis zu jenen Gröfsen hinan, mit denen die Weltgeschichte oder auch nur eine Landesgeschichte rechnet, brauche ich wohl kaum hervorzuheben. Dagegen verdient er in der Geschichte seines Ordens eine Stelle und einen Ehrenplatz unter den Tüchtigsten der St. Emmeramer.

Das Material, welches die gedruckte Litteratur zu einem Lebensbild Forsters liefert, genügt kaum zu einem skizzenhaften Schattenrisse. Aber Absicht und Zufall spielten mir in kurzer Zeit hinreichende handschriftliche Dokumente in die Hände, um Licht und Farben in das Bild zu bringen und das dürftige Gerüst der äufseren Lebensschicksale des Ordensmannes mit dem Fleisch und Blut seiner Gedanken und Absichten zu beleben.

Wertvolle Teile der Korrespondenz Forsters bewahren die königl. Hof- und Staatsbibliothek in München unter den Starkiana, die königl. Universitätsbibliothek in München unter den Desingiana, das Archiv der königl. Akademie der Wissenschaften in München, die Klosterbibliothek zu Metten, das Archiv des Klosters St. Paul in Kärnten; ein paar Briefe finden sich beim Nachlasse des Kardinals Garampi im Vatikanischen Archiv zu Rom. Sonstige dem Zwecke dienende handschriftliche Dokumente besitzen die königl. Kreisbibliothek in Regensburg und die k. k. Studienbibliothek zu Salzburg. Von nicht geringem Interesse erweisen sich für die spätere Lebenszeit Forsters die tagebuchartigen Aufzeichnungen zweier Emmeramer, des um das Volksschulwesen verdienten Benedikt Puchner und des bekannten Historikers Roman Zirngibl, im Besitze des Herrn Domdekans Dr. Jacob zu Regensburg. Bezüglich der Korrespondenz Forsters mit Martin Gerbert von St. Blasien wies mich Herr P. Anselm Achatz, Stiftshofmeister von St. Paul in Kärnten, an Herrn Geheimrat Dr. v. Weech in Karlsruhe, welchem der Briefwechsel Gerberts aus dem Stiftsarchive von St. Paul zum Zwecke der Publikation zur Verfügung gestellt worden war. Der Herr Geheimrat hatte die Güte, mir eine Abschrift der Briefe Forsters an Gerbert besorgen zu lassen.

Den genannten Herren und allen übrigen, welche meine Arbeit ermöglichten — ich nenne noch besonders Herrn Ge-

heimrat Dr. v. Laubmann und Herrn Oberbibliothekar Dr. Schnorr von Carolsfeld in München, den vormaligen Präsidenten der bayrischen Akademie der Wissenschaften, Se. Excellenz Herrn Geheimrat Dr. v. Pettenkofer, Herrn P. Bernhard Ponschab, Bibliothekar in Metten, Herrn Professor Obermaier, Vorstand der königl. Kreisbibliothek in Regensburg, Herrn Bibliothekdirektor v. Strele in Salzburg — allen diesen Herren fühle ich mich zu lebhaftem Danke verpflichtet, welchen ich auch an dieser Stelle ausspreche.

Regensburg, den 29. März 1900.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Vorwort v

Erstes Kapitel. Die ersten Jahre im Orden 1

Zweites Kapitel. Lehrthätigkeit 4

Drittes Kapitel. Forsters Verhältnis zur Philosophie . . . 20

Viertes Kapitel. Prior und Bibliothekar des Klosters. Änderung der Studien 37

Fünftes Kapitel. Bemühungen um die Hebung des wissenschaftlichen Lebens 43

Sechstes Kapitel. Mitglied der bayrischen Akademie der Wissenschaften 55

Siebtes Kapitel. Fürstabt von St. Emmeram 61

Achtes Kapitel. Litterarische Thätigkeit 81

Neuntes Kapitel. Blüte des Klosters 89

Zehntes Kapitel. Zeitverhältnisse 97

Elftes Kapitel. Die letzten Lebensjahre 106

Namenregister 113

Erstes Kapitel.

Die ersten Jahre im Orden.

In dem oberbayrischen Dörfchen Königsfeld an der Ilm hatte Forster am 30. August 1709 das Licht der Welt erblickt und in der Taufe den Namen Johann Michael erhalten. Seine Eltern waren die allgemein geachteten Gastwirtseheleute Matthias Forster und dessen zweite Gattin Maria, geb. Weninger. Als dem sechstgeborenen unter vierzehn Geschwistern mangelte es ihm nicht an Jugendgespielen im Vaterhause [1]. Die Eltern sorgten für eine gute Erziehung ihrer zahlreichen Kinder und widmeten mehrere ihrer Söhne dem Studium. Von diesen schlofs sich in der Folge einer der Gesellschaft Jesu an, ein anderer bat um Aufnahme in dem nahen Benediktinerkloster Scheyern, das er nachmals mit Würde und Kraft 23 Jahre als Abt regierte [2]. Ihrem Beispiele folgte Johann Michael, indem auch er sein Glück im Ordensleben suchte. Nach Vollendung seiner humanistischen und philosophischen Studien zu Freising und Ingolstadt pochte er an der Pforte der alten Reichsabtei St. Emmeram zu Regensburg, welche sich ihm um Allerheiligen 1727 zur Aufnahme öffnete.

Der Orden des hl. Benedikt war zu jener Zeit infolge der allmählichen Durchführung der tridentinischen Reformdekrete in einem erfreulichen Aufschwunge begriffen. Unberechenbar viel hatten zu diesem Aufschwunge beigetragen die beiden grofsen Kongregationen der hll. Viton und Hidulf und namentlich des hl. Maurus in Lothringen und Frankreich. Ihr Geist, ihr wissenschaftliches Wirken und Streben war seit

[1] Nach freundlichen Mitteilungen von Herrn Pfarrer J. Piller aus den Pfarrmatrikeln von Königsfeld.

[2] Knitl, Scheyern als Burg und Kloster, Freising 1880, 177 ff.

dem Beginne des 18. Jahrhunderts auch in den Benediktinerklöstern Deutschlands ein Gegenstand der Bewunderung und Nacheiferung geworden und begann in manchen derselben den Funken neuer geistiger Regsamkeit zu entzünden.

Viel später als in jenen Klöstern des Westens war es auch in Deutschland, wo der Dreifsigjährige Krieg lange Zeit jede gedeihliche Entwicklung gehemmt hatte, zur Bildung von Kongregationen gekommen. Nach langen Bemühungen hatte Abt Cölestin Vogl im Jahre 1684 endlich 19 bayrische Klöster zu einer solchen unter dem Titel der heiligen Schutzengel (Congregatio Benedictino-Bavarica sub invocatione SS. Angelorum Custodum) vereinigt[1].

In der Zeit und teilweise unter dem Einflusse dieses thatkräftigen Mannes, welchen die Vorsehung aus den Allgäuer Bergen heraus dem Regensburger Emmeramskloster zugeführt hatte, hatten die bayrischen Klöster und insbesondere sein eigenes Kloster nach den unsäglichen Verheerungen des Dreifsigjährigen Krieges wieder aufzuleben und aufzuatmen begonnen. Die Kirche und die Klostergebäude von St. Emmeram wurden durch ihn wieder instand gesetzt, die Zahl der Konventualen stieg unter ihm auf das Doppelte. Trotz seiner vielseitigen Wirksamkeit fand er Zeit, auch schriftstellerisch thätig zu sein. Er weckte das Interesse an der Vergangenheit seines Hauses durch eine in mehreren Auflagen erschienene Geschichte desselben[2]. Tüchtige Nachfolger wirkten in seinem Sinne weiter, so ein Johann Bapt. (IV) Hemm (1694—1719), ein Wolfgang Mohr (1719—1725), Männer, denen jene Vorzüge zur Seite standen, welche die Regierung eines Prälaten in geistlicher und weltlicher Hinsicht erspriefslich machen.

[1] Die Originalakten der Errichtung der bayrischen Benediktinerkongregation, 12 Foliobände umfassend, besitzt die Universitätsbibliothek in München, Cod. Ms Hist. eccl. Nr. 275—286.

[2] Mausoloeum (!) oder herrliches Grab des bayerischen Apostels und Blutzeugen Christi S. Emmerami etc. durch Coelestinum Abbten, Regensburg 1661. Eine kurze Biographie Vogls bringt der Allgäuer Geschichtsfreund 1895, 69 ff.

Als Forster zu St. Emmeram eintrat, ruhte der Abtstab bereits seit zwei Jahren in den Händen von Anselm Godin de Tampezzo (1725—1742). Godin, aus einer Tiroler Adelsfamilie hervorgegangen, war von Natur aus mit trefflichen Anlagen ausgestattet. Aber in der innern Leitung des Konventes rechtfertigte er das Vertrauen seiner Mitbrüder nicht in allewege. Nicht nur dafs er es an einem klugen Ebenmafs in der Zuwendung seines Wohlwollens an seine Untergebenen fehlen liefs, er scheint auch nicht mit voller Energie für die genaue Beobachtung der Ordensregel eingestanden zu sein. Mehrere Visitationsrezesse während seiner Regierung schärfen eine sorgfältigere Beobachtung der Ordensvorschriften ein. Um so glänzender und erfolgreicher erschien seine Regierung nach aufsen hin. Unter ihm wurde ein beträchtlicher Teil der Klostergebäude neu aufgeführt und vergröfsert. Die Neugestaltungen betrafen unter anderem die Bibliothek, die gleichzeitig auch mit einer Reihe der trefflichsten, namentlich patristischen Werke bereichert wurde, welche dem Fleifse der Mauriner ihren Ursprung verdankten. Er berief die geschätztesten Künstler Bayerns seiner Zeit, die beiden Brüder Asam, und liefs die altehrwürdige Stiftskirche in den Jahren 1731 bis 1733 mit jenem gefälligen und einschmeichelnden Glanze ausstatten, welchem jene Zeit den Vorzug vor der Strenge und Einfachheit des gotischen und romanischen Stiles einräumte. Ihm verdanken endlich die letzten Äbte von St. Emmeram die Auszeichnung durch die Insignien eines Reichsfürsten. Durch seine historischen Studien, aus welchen eine von ihm im Jahre 1729 publizierte Geschichte von Regensburg hervorging[1], wurde er darauf aufmerksam, dafs bereits im 13. und 14. Jahrhundert deutsche Könige und Kaiser seinen Amtsvorgängern den Fürstentitel zuerkannt hatten. Er war von da an bemüht, diesen Ehrenvorrang wieder aufleben zu lassen, und Kaiser Karl VI, der historischen und politischen Bedeutung des Reichsstiftes von St. Emmeram Rechnung

[1] Ratisbona Politica. Staatisches Regenspurg, d. i. erster Teil des erneuerten Mausoloei etc. durch Anselmum Abbten daselbst, Regensburg 1729.

tragend, liefs ihm im Jahre 1732 das Fürstendiplom zustellen. Es war in dem gleichen Jahre, in welchem Forster als einer der jüngsten in die Reihe der Patres Aufnahme fand.

Zweites Kapitel.
Lehrthätigkeit.

Aus den unmittelbar folgenden Jahren ist über das Leben des jungen Ordensmannes wenig zu berichten. Die Oberen würdigten seine Geistes- und Charaktereigenschaften und übertrugen ihm das Lehramt der Philosophie und das Amt des Novizenmeisters für seine angehenden Ordens- und Hausgenossen. An dem philosophischen Unterrichte, den er zu geben hatte, beteiligten sich auch zwei Zöglinge des Schottenseminars von St. Jakob zu Regensburg. Nach dem wahrscheinlich zweijährigen philosophischen Kursus sollte Forster vom Kloster aus die Seelsorge einer in der Nähe der Stadt gelegenen kleinen Gemeinde (Harting) versehen. Allein seine damals schwache Gesundheit war dieser geringen Mühe nicht gewachsen, weshalb er neuerdings im Lehramte, diesmal im theologischen, verwendet wurde. So hatte er Jahre hindurch bestimmten Anlafs und günstige Gelegenheit, sich mit dem philosophischen und theologischen Studium zu befassen und sich für jene Arbeitsgebiete ein nachhaltiges Interesse anzueignen.

Für das Kloster brachte das Jahr 1742 eine wichtige Veränderung. Am Vorabende des Festes des Hauspatrones, des hl. Emmeram (21. Sept.), verschied im Kreise des betenden Konventes der bisherige Fürstabt Anselm Godin. Bei der auf den 24. Oktober des gleichen Jahres anberaumten Neuwahl vereinigten sich die Stimmen der wahlberechtigten Mönche auf den bisherigen Ökonomen des Hauses, Joh. Bapt. Kraus[1].

[1] Vgl. Endres, Ein geistlicher Fürst des 18. Jahrhunderts, Historisch-pol. Blätter 123 (1899) 81 ff., 157 ff. Ein ausführlicher Nekrolog für Kraus findet sich in der handschriftlichen „Continuatio Annalium Congregationis Bened.-Bavaricae ab anno 1749 usque ad annum 1772“ zum Jahre 1762 (Klosterbibl. Metten, Bened. 48).

In den damaligen Zeitverhältnissen bedeutete die Wahl dieses Mannes ein Programm. Kraus war nämlich ein Schüler der Mauriner. Geboren am 12. Januar 1700 als der Sohn eines Klosterbeamten von St. Emmeram, des sogen. „Kastenbereiters", war er, kaum dem Knabenalter entwachsen, bei St. Emmeram eingetreten. Die üblichen philosophischen und theologischen Studien hatte der frühreife junge Mann in einem so jugendlichen Alter vollendet, dafs noch zwei von den zur Priesterweihe notwendigen Lebensjahren fehlten. Das war für den um das Emmeramer Studienwesen besorgten, weitblickenden P. Kaspar Erhard ein erwünschter Anlafs, um den hoffnungsvollen Ordenskleriker während der zweijährigen Wartezeit an den Hauptsitz der Maurinerkongregation St-Germain des Prés nach Paris zu senden. St-Germain stand damals noch — es war Anfang der zwanziger Jahre — auf der Höhe seines Ruhmes. Seine Insassen, allen voran der grofse Montfaucon, förderten Jahr um Jahr unerschöpfliche Schätze ihrer Gelehrsamkeit zu Tage. Gerade der alte, edle Montfaucon war dem aufgeweckten deutschen Jünglinge mit besonderer Liebe zugethan, und von seinen Mitbrüdern wetteiferten ein Quarin, Maran, Thouillier u. a. in der Förderung seiner wissenschaftlichen Ausbildung. Mit grofsen und nachhaltigen Eindrücken in der Seele und bereichert durch wertvolle, namentlich auch sprachliche Kenntnisse kehrte Kraus in sein Heimatkloster zurück.

Vorerst war es ihm nicht gegönnt, den in Frankreich empfangenen litterarischen Impulsen zu folgen. Denn noch in jungen Jahren ward er von seinem Abte zum Ökonomen des Klosters berufen, und er war die Seele von all den Unternehmungen gewesen, welche, wie die zahlreichen Neubauten, die glanzvolle Restauration der Kirche, die Mehrung und Nutzbarmachung des Klosterbesitzes, den damaligen Aufschwung des Klosters nach aufsen bekundeten. Sein erprobtes Genie in Ökonomie und Verwaltung war sicherlich nicht der letzte Grund gewesen, weshalb ihn seine Mitbrüder an die Spitze der Abtei beriefen.

Indes mehr als das machten ihn der Auszeichnung durch Mitra und Stab sein durchaus gediegener Charakter und seine ernste Frömmigkeit würdig. Mit welch heiligem Ernste er die Pflichten seiner neuen Stellung erfafste, geht aus Aufzeichnungen hervor, in denen er seine Erfahrungen als Abt sammelte, die er wie ein geistliches Testament seinen Nachfolgern übermachen wollte. „Es weifs ein Abt", so heifst es hier, „aus der heiligen Regel, wie er für sich leben soll. Ich habe durch die Erfahrung gefunden, dafs vom Abte in Bezug auf Disziplin mehr erreicht wird durch das eigene Beispiel als durch häufige Ermahnungen ohne dieses. Niemals jedoch wird ein Abt durch das eigene gute Beispiel vorangehen, aufser er ist ein Freund geistlicher Übungen, der Betrachtung, der Gewissenserforschung, der Lesung. Durch diese fortgesetzten Übungen kommt er zur Erkenntnis, was ihm zu thun obliegt.

„Die Gnade Gottes mufs er immerdar erflehen, um mit Nutzen im Geistlichen vorzustehen. Denn Gott wird jenen den guten Geist geben, die ihn darum bitten. Dieser gute Geist ist aber der Geist oder die Gnade der Demut. Ohne Demut wird ein Abt niemals etwas Nützliches zustande bringen. Er wird keine wahre brüderliche Liebe, er wird keine rechte Ordnung haben, er wird nicht geduldig sein u. s. w."[1]

Kraus war eine innerliche, tief angelegte Natur. Hatte er in seiner früheren Stellung als Grofskellner zwölf Jahre hindurch hervorragenden Anteil an dem materiellen Wohle und der repräsentativen Ausgestaltung seines Stiftes genommen, so war nunmehr das Ziel seiner Regierung der innere Aufbau seines Hauses auf dem Gebiete der Disziplin und des geistigen Lebens.

Eine Hauptsorge war ihm die Heranbildung eines in jeder Beziehung tüchtigen und namentlich wissenschaftlich auf der Höhe stehenden geistlichen Nachwuchses im Kloster. Bei der Auswahl der Klosterkandidaten, die sich stets in grofser Zahl

[1] Notae quaedam in casu mortis meae, Ms der Kreisbibliothek zu Regensburg, Rat. ep. et cler. Nr. 255.

zur Aufnahme herandrängten, verfuhr er mit gröfster Sorgfalt. Die Protektion durfte hierbei keine Rolle spielen. Er schlug nur diejenigen dem Kapitel zur Aufnahme vor, welche er für geeignet hielt, andere konnten gar nicht in Frage kommen.

In den ersten Jahren seiner Regierung studierten mehrere Kleriker des Klosters an der Benediktineruniversität zu Salzburg, so ein Gregor Rothfischer, Dionys Ruesch, Joseph Reindl. Es waren begabte junge Leute. Die beiden zuletzt Genannten hielten in den Jahren 1743 und 1744 die Schlufsdisputationen in der philosophischen Fakultät, und zwar Reindl mit ganz besonderem Beifalle, wie das Fakultätsprotokoll ausdrücklich hervorhebt[1].

Aber sehr bald glaubte er einen nicht zu ersetzenden Vorteil darin erkennen zu müssen, die philosophischen und theologischen Studien im Kloster selbst vollenden zu lassen. Nicht nur konnten dadurch die jungen Kleriker, welche unter den Augen ihrer Oberen heranwuchsen, leichter an die strenge Zucht des Hauses gewöhnt werden, sondern es liefsen sich dabei zugleich die jüngeren Patres als Professoren verwenden, und ein gewisses wissenschaftliches Streben und Interesse der ganzen Kommunität mufste die unausbleibliche Folge sein[2]. Einen solchen Geist in seiner Klostergemeinde zu pflegen, beschäftigte ihn schon zwei Jahre nach dem Antritt seiner Regierung der Plan, die kostbare, an den wertvollsten Handschriften reiche Bibliothek seines Stiftes durch einen gedruckten Katalog leichter nutzbar zu machen[3]. Der Katalog erschien in vier Teilen im Jahre 1748[4]. Von nun an entfaltete er eine sehr fruchtbare litterarische Thätigkeit[5]. In der ersten Zeit

[1] Vgl. Protocollum inclytae facultatis philos. ab anno scholastico 1739 (reichend bis 1767), Handschrift in Folio in der k. k. Stud.-Bibl. zu Salzburg, Sign. V, 3. D. 42, S. 47, 52. [2] Vgl. Notae quaedam 16.

[3] Vgl. einen ungedruckten Brief von Kraus an Anselm Desing, 21. Dez. 1745 (Münchener Univ.-Bibl., künftig zitiert MUB., Ms 702).

[4] Bibliotheca principalis ecclesiae et monasterii O. S. B. ad S. Emmer. Ratisbonae, Regensburg 1748, 4 Partes.

[5] Vgl. Lindner, Die Schriftsteller des Benediktinerordens im heutigen Königreich Bayern 1, Regensburg 1880, 53 ff.

seiner Amtsführung nahm ihn für lange die Musterung und Sichtung seines grofsen Archivs in Anspruch. Noch vorhandene ausgedehnte Arbeiten, die aber nicht zum Drucke kamen, legen davon Zeugnis ab[1]. Dafs ihn hierbei aufser dem rein praktischen Interesse, die Rechts- und Besitzverhältnisse seines Klosters genau kennen zu lernen, auch ein höheres, wissenschaftliches leitete, stellte er aufser Zweifel, indem er bis zum Jahre 1752 die Neuauflage des Voglschen „Mausoleums", der Geschichte des St. Emmeramsklosters, der Öffentlichkeit übergab[2]. In dem gleichen Jahre liefs er als Ergänzung und Beleg zu dieser Geschichte ein umfangreiches Urkundenwerk erscheinen, seinen Liber probationum, dem er auf 22 Kupfertafeln die Abbildungen der Sigel beigab[3]. Aufser einem Vergleich der Krausschen „Ratisbona Monastica" mit der „Ratisbona politica" seines Vorgängers ist nichts mehr geeignet, die gegen die frühere Gepflogenheit geänderte Art des Studiums und der Darstellung der Geschichte zu kennzeichnen als die Herstellung der genannten Urkundensammlung von Kraus.

In der Hebung des Studienwesens seines Hauses suchte Kraus den Anforderungen seiner Zeit gerecht zu werden. Dies bekundete sich vor allem auf dem Gebiete der Philosophie. Da galt es denn besonders jenem Zweige der Philosophie, welchen das 17. und 18. Jahrhundert durch die exakte Studienmethode zur Blüte brachte, im Hausstudium eine Stelle zu sichern. Schon am 1. November 1743 konnte der Ensdorfer Konventuale und damalige Professor an der Universität Salzburg Anselm Desing an den Fürstabt von St. Emmeram schreiben, er habe erfahren, dafs Kraus an die Einrichtung einer wissenschaftlichen Sammlung denke, und er empfehle ihm

[1] Historisch-pol. Blätter 123, 95 ff.

[2] Ratisbona Monastica . . . verfasset von Coelestino Abbten, nunmehro vermehret und bifs auf das Jahr 1752 fortgesetzet durch Ioannem Baptistam, 4. Aufl. 1752.

[3] Liber probationum sive bullae summorum pontificum, diplomata imperatorum et regum, aliaeque episcoporum, ducum etc., Regensburg 1752.

eine neue Luftpumpe, die um 70 Gulden käuflich sei[1]. Den Schottenmönchen von St. Jakob in Regensburg nacheifernd, welche damals schon den mathematisch-naturwissenschaftlichen Studien eine bisher in Süddeutschland ungewohnte Aufmerksamkeit geschenkt hatten, berief Kraus im Jahre 1744 einen talentvollen jungen Laien an sein Kloster, welcher den Schotten bereits geschätzte Dienste geleistet hatte. Es war der ungefähr 26 Jahre alte Peter Osterwald, dessen Stern in Bayern über den Mauern von St. Emmeram aufgehen sollte. In dem nassauischen Städtchen Weilburg geboren, hatte er sich achtenswerte Kenntnisse auf den Universitäten Jena, Leipzig, Halle und Strafsburg namentlich in der Mathematik gesammelt. Im Jahre 1740 war er zur katholischen Kirche zurückgekehrt und hatte mehrere Monate im Noviziat des Benediktinerklosters Gengenbach zugebracht, ohne dem Orden endgültig beizutreten. In Augsburg, wohin er alsdann übergesiedelt war, hatte er Verkehr mit dem Mechaniker und späteren bayrischen Akademiker Friedrich Brander und dem damaligen Stadtbaumeister P. Bernhard Stuart vom Schottenkloster zu Regensburg, durch welch etzteren er seinen Weg in die Reichsstadt an der Donau fand.

Zu St. Emmeram sollte er den jungen Ordensleuten hauptsächlich durch seine Erfahrungen auf dem Gebiete der Mechanik und des Experimentierens von Nutzen werden. Insbesondere aber sollte er durch seinen mathematischen Unterricht einen soliden Grund für die neue Art der Physik legen.

Mit dieser einen Änderung auf philosophischem Gebiete ging eine andere Hand in Hand. Kraus selbst war schon während seines Aufenthaltes bei den Maurinern in seinem ausschliefslichen Vertrauen auf die peripatetische Schulweisheit schwankend geworden[2] und hatte so nichts dagegen einzu-

[1] Caeterum ex cl. Benedicto Buecher intellexi Celsitudinem Vestram de museo quodam cogitare. Habeo, quae ad illud servire possit, antliam pneumaticam novam 70 constantem florenis. Desing an Kraus, Salzburg 1. Nov. 1743 (Concepta epistolarum Desingii omnis generis ab anno 1743—1749, MUB. Ms 707).

[2] Endres, Korrespondenz der Mauriner mit den Emmeramern, Stuttgart und Wien 1899, 29.

wenden, wenn der junge Pater Gregor Rothfischer zu St. Emmeram im Jahre 1744 eine „eklektische Philosophie“ vorzutragen begann.

Nachdem Fürstabt Kraus seine Reform mit der Philosophie begonnen hatte, gedachte er sie auch auf das theologische Studium auszudehnen. Dasselbe sollte fortan aus der Geschichte neue Nahrung schöpfen. Es sollte im Sinne der „positiven“ oder „dogmatischen Theologie“ im Gegensatze zu der „scholastischen“ betrieben werden. Anselm Desing, welcher von ihm dazu ausersehen war, in St. Emmeram als theologischer Reformator zu wirken, schrieb an seinen Freund P. Nonnosus Stadler in Kremsmünster, der Fürstabt von St. Emmeram dringe schon seit einigen Monaten in ihn, dafs er bei dessen jungen Ordensleuten für die Aufnahme einer auf die Väter und die Konzilien gegründeten Theologie durch Mahnung und Rat Stimmung mache. Für diese Art Theologie habe nämlich Kraus gemäfs seiner vortrefflichen, zu St-Germain in Paris erworbenen gelehrten Bildung in hohem Mafse Sinn und Verständnis [1].

Georg Rothfischer und Frobenius Forster, beide strebsame junge Männer, aber ungleich an Charakteranlagen und weit voneinander abweichend in ihren späteren Lebensschicksalen, beide lehrend, aber infolge der eben begonnenen Reform der Studien nichtsdestoweniger in fundamentalen Dingen noch lernend, thaten sich an der aufstrebenden Emmeramer Klosterschule vor den übrigen hervor. Auch Forster nahm eine ähnliche Stellung zur Philosophie ein wie sein jüngerer Mitbruder. Er war dazu ausersehen, vom Herbste des Jahres 1745 an an der Ordensuniversität Salzburg Philosophie vorzutragen. Durch seine Korrespondenz mit Anselm Desing gewinnen wir einen Einblick in die Gesinnung und Verfassung, womit er sich

[1] Princeps abbas S. Emmerami ab aliquot mensibus flagitat, uti praeter laborem aliquem privatiorem tironibus coenobitis in auspicanda theologia patrum et conciliorum hortatu consilioque faciam animum. Hac enim ille pro sua insigni eruditione doctrinaque a San-Germanensibus nostris Lutetiis hausta magnopere et delectatur et pollet. Ensdorf 30. März 1746 (Concepta epist. etc., MUB. Ms 707).

dieser Aufgabe zu widmen beabsichtigte. In einem Briefe vom letzten Tage des Jahres 1744 teilt er Desing mit, dafs er wie auch Abt Bernhard Stuart von St. Jakob eben mit der Konstruktion einer Luftpumpe nach der Angabe von Muschenbrocks „Essay de Physique" beschäftigt sei. Dann fährt er fort: „Die Philosophie bemühe ich mich im folgenden Jahre so zu lehren, dafs ich meine künftigen Hörer für die ernsteren Wissenszweige tauglich mache und ihnen Liebe und Interesse für eine gründlichere Bildung beibringe. Bei metaphysischen Zänkereien will ich daher nicht verweilen, sondern nur vorbringen, was zu einer eigentlichen Bildung dienlich ist." [1] Zur Durchführung dieser Absicht bittet er Desing um Unterstützung. Dieser zeigt sich in seiner Antwort vom 5. Januar 1745 hocherfreut über die von Forster kundgegebene wissenschaftliche Richtung und meint, er werde sich kaum mit den Arbeiten jener befassen, die ihre Mühe damit vergeuden, aus blofsen Worten eine Wissenschaft zusammenzuschweifsen, sondern jener, welche das in der Natur Gelegene im Busen der Natur selbst aufzuspüren nach Kräften sich bemühen. Und er nennt ihm als solche einen Faber, Boyle, Baco, de Lanis, Newton, Wolf, die Akademiker von Florenz, Muschenbrock, 'sGravesande, Hoffmann von Halle. Ihre Untersuchungen bieten die Hilfsmittel für eine ersprieſsliche Wissenschaft dar. Leider sei aber die Denkweise aller, auch der Jugend, noch so von dem „scholastischen Holzwurm" verdorben und zerfressen, dafs nichts hängen bleibe und nichts einen Eindruck mache, was nicht in phrasenhaftem Wortgezänke behandelt werde. Ja, je begründeter, je klarer etwas sei, desto mehr werde es verkannt. Es sei nur die Aussicht offen, dafs die Leute entweder endlich spät genug einmal zur Einsicht kommen oder in eine noch gröfsere Barbarei als bisher zurücksinken. „Aber glaube ja nicht," fügt er hinzu, „dafs ich nur über die Salz-

[1] Philosophiam pro anno sequenti ita instruere satago, ut futuros meos auditores ad severiores disciplinas aptos et eruditionis solidioris amantes reddam avidosque; metaphysicis itaque litigationibus non immoror, sed erudita quae sunt, propono (MUB. Ms 701).

burger diese Klage führe; allenthalben habe ich eine ganze Schar solcher Leute angetroffen.“ [1]

Von den von Desing gelobten Autoren waren Forster, wie er selbst gesteht, nur die Werke Wolfs bekannt. Die Schriften der übrigen kenne er nur aus den „Acta Eruditorum“, habe sie selbst aber kaum gesehen. Denn der Mäcen, Abt Kraus, fordere mehr, als er leiste (Maecenas plus imperat, quam solvat). Er wolle jedoch dafür sorgen, dafs er auch sie seiner Zeit nicht entbehre. Dann fährt er fort: „Das möchte ich dringend von dir erfahren, was du und was andere Gelehrte von dem ‚Systema Assistentiae‘ des Malebranche und der ‚Harmonia praestabilita‘ des Leibniz halten. Du weifst, wie unbekannt diese Dinge in unsern Schulen sind. Und weil man dem Vernehmen nach zu Salzburg den Grundlehren der peripatetischen Philosophie treu bleiben soll — wiewohl ich, aufrichtig gestanden, nicht dazu zu bringen bin, jenes System vollständig für wahr zu halten —, so teile mir gütigst mit, ob es einen Peripatetiker giebt, welcher eben diese Prinzipien verlässig verficht. Denn wenn auch viele den Prinzipien der Neueren zu begegnen und sie selbst zu bekämpfen wissen (was keine Kunst ist, solange sie sich selbst

[1] Neque dubitem, quin tuos pluteos onerent eorum hominum labores, qui rerum optimarum scientiam non ex verborum textu confabricando operam luserint, sed naturae ingenium ex ipso naturae sinu elicere pro viribus contenderint. Cuius quidem commatis sunt Faber, Boyle, Baco etiam, de Lanis, Newtonius, Wolffius, Muschenbrokius, Academici Florentini, quorum experimenta Muschenbrokius nuper recudi fecit; praecipue vero 'sGravesande in Elementis Newtonianis. Quibus si addes non pauca ex Hoffmanni Halae nuper defuncti medici lucubrationibus, egregium habebis rerum pulchrarum earumdemque utilium apparatum. Verum haec ego tibi? — Id est prope unum, quod tua causa doleam scholastica illa teredine ita corruptos exesosque omnium, iuventutis etiam, sensus esse, ut nihil haereat, efficiat nihil, nisi quod verbosis altercationibus disceptetur; quo quid est solidius, quo manifestius, hoc latius contemnitur. Spes tamen nescio quae subest fore, ut aut sero tandem sapiant homines aut in maiorem etiam pristina barbariem praecipitentur. Neque existimes velim de Juvavensibus has mihi querelas, omnibus locis magnum deprehendi horum numerum. Desing an Forster, Prag, St. Margaret, 5. Jan. 1745 (Conc. ep. etc., MUB. Ms 707).

gegenseitig bekämpfen), so konnte ich doch keinen finden, der seine eigenen Grundansichten bewiese, und auch ich weifs mich nicht so tüchtig, um sozusagen auf eigene Faust mich als Peripatetiker sicherzustellen.“ [1]

In seinem Antwortschreiben meint Desing, da Forster für die Physik die Schriften Wolfs besitze, so werde er vielleicht ausreichen, wenn er etwa noch Muschenbrock oder dessen Lehrer 'sGravesande benütze. Sonst empfehle er ihm in der Philosophie den Corsinus. Bezüglich des von den Cartesianern viel verhandelten und verschiedentlich gelösten Problems von dem Verhältnisse zwischen Leib und Seele ist er aufrichtig genug, zu bekennen, dafs ihm die neuen Lösungsversuche voll der Schwierigkeiten erscheinen, wie nicht minder die hergebrachte Anschauung. „Übrigens scheinen mir die Meister der Schule“, so schliefst er resigniert seine Ausführungen, „sich gar sehr in der Annahme zu täuschen, dafs ihre Aufgabe darin besteht, über derartige Fragen gleich den Prätoren durch einen für immer und ewig gültigen Machtspruch zu entscheiden.“ [2]

Im Herbste des Jahres 1745 siedelte Forster zur Übernahme seiner Professur nach Salzburg über.

Die Universität Salzburg [3] war als solche im Jahre 1620 von Erzbischof Paris Graf Lodron ins Leben gerufen worden. Sie besafs die Fakultäten der Theologie, Jurisprudenz und Philosophie. Nur vorübergehend wurde an ihr auch Medizin gelehrt. Die Lehrstühle der Philosophie und Theologie hatten ausschliefslich die Benediktiner einer Anzahl schwäbischer, bayrischer und österreichischer Klöster inne. Ein kurz nach der Gründung der Universität gemachter Versuch, den Bene-

[1] Forster an Desing am 18. Jan. 1745 (MUB. Ms 702).

[2] Caeterum magistri scholarum videntur mihi vehementer in hoc peccare, quod existiment, muneris sui esse, uti de huiusmodi disceptationibus velut praetores edicto perpetuo decernant. Desing an Forster, 17. Jan. 1745 (Conc. ep. etc., MUB. Ms 707).

[3] Vgl. Sattler, Kollektaneenblätter zur Geschichte der ehemaligen Benediktineruniversität Salzburg, Kempten 1890; Endres, Das philosophische Studium zu Salzburg am Vorabend der Aufklärungsperiode, Historisch-pol. Blätter 121 (1898) 266 ff.

diktinerorden von ganz Deutschland für die Universität zu interessieren und nicht zuletzt in ihrem Interesse eine grofse deutsche Benediktinerkongregation zu bilden, war leider erfolglos geblieben.

Für jene süddeutschen Klöster nun, welche sich der Universitätskonföderation anschlossen, bildete Salzburg unbestritten einen Mittelpunkt geistigen Lebens. Was jedoch von Anfang an die Bedeutung und die Wirksamkeit dieser Hochschule ganz naturgemäfs recht erheblich beeinträchtigen mufste, das war der Mangel eines eigentlichen Professorenstandes. Es fanden sich allerdings die befähigtsten Männer aus den verbündeten Klöstern in Salzburg zusammen, aber sie lehrten nur ein paar Jahre und kehrten alsdann in einem Zeitpunkte, wo sie oft noch mit den Anfangsschwierigkeiten der Lehrthätigkeit zu ringen hatten, bereits wieder in ihr Mutterkloster zurück. Nur wenige von den Ordensprofessoren gehörten dem Universitätsverbande länger an. Bei dieser kurzatmigen Lehrthätigkeit konnte es nicht möglich sein, eine Disziplin in ihrer Tiefe und Weite zu ermessen, da gebrach es den einzelnen Lehrern an dem Glanze des autoritativen Ansehens, welchen nur die fortgesetzte erfolgreiche Arbeit vieler Jahre verleiht, da fehlte der ganzen Schule jene Zugkraft, welche sich für die Universitäten stets an den bleibenden Bestand eines Kreises hervorragender Lehrkräfte knüpft.

Die Professoren der theologischen und philosophischen Fakultät hielten sich von Anfang an streng an die thomistische Doktrin. An der philosophischen Fakultät, an welche Forster berufen wurde, zeigten sich seit den letzten Jahren des 17. Jahrhunderts vereinzelte Spuren der modernen Philosophie. Erst im Jahre 1741 erliefsen die Visitatoren der Universität Bestimmungen, welche mit dem theologischen das philosophische Studium den Anforderungen der Zeit entsprechend reformieren sollten. Es wurde durch dieselben zwar eingeschärft, dafs die peripatetisch-thomistische Philosophie unverkürzt und in scholastischer Weise wie bisher in zwei Jahreskursen zum Vortrag komme. Aber zugleich wurde verlangt — und es ist dies das erste offizielle Zugeständnis an die Entwicklung der

modernen Philosophie zu Salzburg —, dafs der peripatetisch-thomistischen die „dogmatisch-experimentelle“ Philosophie beigefügt werde. Gemeint war hiermit die Experimentalphysik. Die Professoren erhielten den Auftrag, ihre Vorträge in der Physik durch Experimente zu erläutern und fortan die Kandidaten sowohl bei den Graduierungen als auch bei den gewöhnlichen Prüfungen aus der experimentellen ebenso wie aus der peripatetischen Philosophie zu prüfen.

Die Seele dieser Studienreform war Bertold Vogel, später Abt von Kremsmünster, gewesen, welcher der Universität Salzburg eine Reihe von Jahren, und zwar von 1744—1758, als Rector magnificus angehörte. Er war ein Freund der Wolfschen Philosophie, und unter seinem Einflusse erlebte nun das philosophische Studium zu Salzburg die weitere Umgestaltung, dafs mit der scholastischen Form im Vortrage der Philosophie gebrochen und auch inhaltlich mehr jenen Fragen Rechnung getragen wurde, welche die Entwicklung der modernen Philosophie aufrollte. Die Männer, welche wie er eine Vereinbarung der alten und neuen Richtung in der Philosophie erstrebten, nannten sich mit Vorliebe „Eklektiker“.

Als Forster nach Salzburg kam — es war zum Beginn des Studienjahres 1745/46 —, war die Reform bereits im Gange.

Zuerst hatte sich Forster, um die Vorbedingungen zur Lehrthätigkeit zu erfüllen, einem Examen beim Dekan der philosophischen Fakultät zu unterziehen, nach welchem er zum Doktor der Philosophie kreiert wurde. Am 5. November hielt er beim Initium solenne eine feierliche Antrittsrede, wobei er das charakteristische Thema behandelte: De utiliter coniungendis philosophia veteri et nova.

Nur zwei Jahre dozierte er zu Salzburg, und zwar im ersten Logik, im zweiten, wo er zugleich Dekan der Fakultät war und als solcher das Protokoll derselben führte, Physik. Er schrieb während dieser Zeit ein paar Dissertationen, die uns einigermafsen Inhalt und Richtung seiner Doktrin erkennen lassen und aus denen wir in einem späteren Abschnitte seine Lehre vorführen werden. In welcher Art damals zu Salzburg die neu

eingeführte Experimentalphysik behandelt wurde, ersehen wir aus einem Eintrag, den er am 15. April 1747 ins Fakultätsprotokoll machte. „Heute", so schreibt er, „fing ich mit den Experimentalkollegien an, welche ich an zwei Wochentagen zu meiner gröfsten Unbequemlichkeit, indem mich dabei wider meine frühere Erwartung niemand unterstützte, jedoch zum grofsen Nutzen der Schüler bis Ende Juli fortsetzte."[1] Die Zeit, welche dieser neuen Art Physik zugemessen wurde, war demnach kurz, und auch die Hilfsmittel scheinen gering gewesen zu sein. Denn erst zwei Jahre vorher war mit der Anlage eines physikalischen Kabinetts begonnen worden[2].

Indes war der Anklang, welchen Forster bei seinen Hörern fand, nicht gering, und Desing, durch Benedikt Bucher hierüber unterrichtet, wünschte nicht nur Forster dazu Glück, dafs er als Bayer zum Ruhme seines Landes eine vielversprechende Neuerung an der Universität unternommen habe, sondern auch dieser selbst, deren Ehre er nicht nur durch Worte, sondern auch durch Thaten vertreten habe[3].

Nach Umlauf zweier Jahre kehrte Forster in sein Kloster zu Regensburg zurück.

Auch hier war unterdessen den mathematisch-physikalischen Studien ein reges Interesse zu teil geworden; namentlich hatte man sich unter anderem Versuchen mit der Elektrizität zugewendet, welche damals über die gelehrten Kreise hinaus ein grofses Publikum von Dilettanten fesselten. Peter Osterwald weilte noch immer zu St. Emmeram[4]. Fürstabt

---

[1] Protocollum inclytae facultatis philosophicae ab anno scholastico 1739, Hs der k. k. Studienbibl. zu Salzburg, Sign. V, 3. D. 42.

[2] Sattler, Die Benediktiner-Universität Salzburg, Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Cisterzienserorden 1 (1882) 85.

[3] Kremsmünster 17. Mai 1747 (Conc. ep. etc., MUB. Ms 707).

[4] Electrica experimenta per omnes prope domos ibidem (zu Regensburg) non apud D. Emmeramum solum et D. Jacobum, sed et inter privatos vigent. Oswaldus (gemeint ist Osterwald) vero secretarius, ut vocant, ad S. Emmeramum factus, videtur fortunam suam paulatim fabricari. Desing an P. Ulrich Weifs von Irsee, Amberg 26. März 1746 (Conc. ep. etc., MUB. Ms 707).

Kraus hatte ihn zu seinem Sekretär ernannt und bediente sich seiner Hilfe zur Bearbeitung des gedruckten Bücherverzeichnisses des Klosters, welches im Jahre 1748 in vier Bänden erschien. Lange hatte sich Kraus mit der Hoffnung getragen, die Herstellung des letzten und wichtigsten Bandes mit der Beschreibung des kostbaren Handschriftenschatzes durch Anselm Desing verwirklicht zu sehen, welcher seine Kenntnis im Handschriftenwesen bereits durch die Katalogisierung der Manuskripte der Domkapitelsbibliothek in Salzburg bekundet hatte [1]. Da diese Hoffnung, seit Desing zum Rate des Fürstbischofs von Passau, Kardinal Joseph Dominik von Lamberg, ernannt worden war, immer mehr schwand, betraute Kraus seinen gewandten und kenntnisreichen Sekretär mit dieser verdienstlichen Arbeit [2]. Forster erkannte schon damals, dafs die Arbeit eine strengere Kritik nicht aushalten werde; allein er mufste auch zugestehen, dafs wenigstens der nächste Zweck, welchen Kraus mit derselben verfolgte, die Studien seiner Untergebenen zu fördern, nicht verfehlt sei. „Andere", so meint er, „können sich nunmehr, nachdem das Werk aus dem Rohesten herausgearbeitet ist, an die genauere Ausführung desselben machen." [3] Die Emmeramer haben es in der Folge in der That daran nicht fehlen lassen. Einer der ersten, welche sich dieser Aufgabe widmeten, war Forster selbst.

Vorerst allerdings, in den nächsten zwei Jahren nach seiner Rückkehr aus Salzburg, hatte er in St. Emmeram seine

[1] Der Katalog ist jetzt auf der Staatsbibliothek zu München.

[2] D. Oswald (!) in concinnando inclytae manuscriptae S. Emeramensi bibliothecae esse occupatum intellexi, iamque non parum promovisse suspicor. Desing an Kraus, Passau 17. Jan. 1748 (Conc. ep. etc., MUB. Ms 702).

[3] Iudicium de his opellis (= Bibliothekskatalog), quod a Te maxime his etiam rebus censendis aptissimo expectare vellem, non expeto, quod fortassis illibenter esses daturus. In meam puto facile concedes sententiam, auctorem illustrissimum, cum sibi solum praestituisset nobis solis nostram exhibere bibliothecam, hacque occasione ad litteras colendas nos exhortari, non vero severiorum criticorum expectationi satisfacere, id omnino feliciter esse consecutum. Alii posthac facilius in hoc opere, quod iam asperitate exutum est, perpoliendo laborabunt. Forster an Desing, 11. Jun. 1748 (MUB. Ms 702).

Lehrthätigkeit fortzusetzen. Aufser den philosophischen hatte er theologische Vorlesungen über die Heilige Schrift zu halten. In beiden Studiengebieten bereitete er für den feierlichen Schlufsakt Dissertationen vor. Demjenigen des Jahres 1748 sollte die besondere Ehre der Anwesenheit eines Kardinals der römischen Kirche, Angelo Quirini, zu teil werden. Quirini war nicht nur die Zierde und der Stolz des Benediktinerordens, dem er angehörte, er war zugleich einer der populärsten italienischen Prälaten im ganzen damaligen Deutschland. Er gehört dem Kreise jener verehrungswürdigen Männer damaliger Zeit an, denen die Wiedervereinigung der Protestanten mit der katholischen Kirche eine Herzensangelegenheit bildete. Seiner Munificenz ist die katholische Kirche in Berlin und in den verschiedenen deutschen Missionsgebieten zum gröfsten Danke verpflichtet. Seine wissenschaftliche Bedeutung brachte diesen hervorragenden Kirchenfürsten in litterarische Verbindung mit den bekanntesten Männern seiner Zeit; durch sie lenkte er beispielsweise auch die Aufmerksamkeit Friedrichs II von Preufsen auf seine Person [1].

Von den drei litterarischen Reisen, auf welchen Quirini Deutschland berührte, galt die letzte im Herbste des Jahres 1748 besonders Bayern. Ihr nördlichster Punkt war Regensburg, wo der Kardinal bei dem Fürstabte von St. Emmeram, mit dem er durch wissenschaftlichen Briefwechsel bekannt war, Absteigequartier nahm.

Der fleifsige Chronist des Klosters, Jakob Pafsler, versäumte nicht, über alle Einzelheiten dieses hohen Besuches genauestens zu berichten [2]. Demnach sollten dem Kardinal,

[1] Friedrich II nennt ihn „un grand'homme, qui fait à la fois l'honneur de la pourpre et de sa patrie, et qui par la manière, dont il protège et cultive les lettres, mérite d'en être considéré comme un des Mécènes, qui de nos jours y font le plus d'honneur". Vgl. Hurter, Nomencl. litter. 2, 1398.

[2] Notata historica mon. s. Emmerami, Hs d. hist. Ver. zu Regensburg, Rat. Nr. 164. Die Handschrift ist bei Lindner a. a. O. 1, 55 dem Fürstabte Kraus zugeteilt, hat aber mit neun andern Bänden (Königl. Kreisbibl. zu Regensburg, Rat. ep. et cl. Nr. 346), zu denen sie die abschliefsende Ergänzung bildet, Pafsler zum Verfasser.

dessen Ankunft vom Kloster Mallersdorf her gemeldet worden war, der Prior von St. Emmeram, P. Nonnosus, und unser Frobenius bis Mallersdorf entgegenfahren. Aber sie hatten das Kloster noch nicht erreicht, als ihnen der 68jährige Greis, begleitet von dem Mallersdorfer Abte und dem Freisingischen Generalvikar, Baron v. Werdenstein, sowie seinem Sekretär und mehreren Dienern, alle hoch zu Rofs, bereits entgegenkamen. Ein paar Stunden vor Regensburg, in Eglofsheim, harrte seines Gastes dann der Fürstabt von St. Emmeram, in dessen Wagen und Begleitung der Kirchenfürst in das gastliche Reichsstift unter Trompeten- und Paukenschall einzog.

Quirini machte während der vier Tage seines Aufenthaltes keine grofsen Ansprüche an die Gastfreundschaft des Klosters. Einmal nahm er das Mittagsmahl gemeinschaftlich mit dem Konvent ein, wobei jedoch die tägliche Klosterordnung nicht die mindeste Änderung erleiden durfte, sonst speiste er stets allein in seinen Gemächern. Einmal auch wohnte er, es war an einem Sonntage, in der festlich geschmückten Kirche dem öffentlichen Gottesdienste an. Sonst war sein Tagewerk, zu dem er sich schon in den frühesten Morgenstunden erhob, meist seinen litterarischen Arbeiten gewidmet. Und zu solchen ermangelte auch für einen „Bibliothekar der heiligen römischen Kirche“ die kostbare Bibliothek des Klosters nicht der Hilfsmittel. Mit Interesse verfolgte er die feierlichen Disputationen, welche an drei aufeinander folgenden Tagen im Kloster abgehalten wurden und bei denen zweimal Frobenius Forster und einmal Gregor Rothfischer den Vorsitz führten. Ersterer legte damals seinen „Brevis discursus de philosophia in genere“ und die „Dissertatio de scripturae s. vulgata editione eiusque authentia“ vor, letzterer eine Abhandlung, in welcher er die Wolfsche Theorie von der staatlichen Gewalt über die Kirche und über das Kirchengut vom katholischen Standpunkte aus einer Kritik unterwarf. An den Disputationen nahmen unter andern auch Lektoren der verschiedenen Ordenshäuser der Stadt, P. Ildephons Kennedy von den Schotten und Peter Osterwald, der damalige Sekretär des Emmeramsklosters, teil. Quirini verliefs Regens-

burg am 7. Oktober und wendete sich über Weltenburg, Scheyern, Ingolstadt, Augsburg, Andechs, Wessobrunn, Polling wiederum nach dem Süden.

Drittes Kapitel.

Forsters Verhältnis zur Philosophie.

In den katholischen Orden Deutschlands behauptete die scholastische Philosophie ihre ausschliefsliche Stellung in ununterbrochener Dauer bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts. Die Bewegung des Humanismus, jenes ersten mächtigen Vorstofses gegen die Scholastik, hatte auf die Spekulation dieser Kreise oder wenigstens auf die Art und Weise der Behandlung der Philosophie in den Schulen allem Anscheine nach keinen tiefer greifenden Einflufs ausgeübt. Wenn z. B. der Prior Bernhard von Tegernsee, ein Zeitgenosse des Kardinals Nikolaus von Cues, für die philosophische Denkweise dieses Reformators, in welcher sich die neue Zeit laut ankündigt, unverhohlen Partei ergreift[1], so bleibt dies eine vereinzelte und vorübergehende Erscheinung. Die religiösen und politischen Wirren der folgenden Jahrhunderte lenken sodann die Aufmerksamkeit nach andern Richtungen ab. Anders gestalten sich die Verhältnisse im 18. Jahrhundert. Von Westen her gewinnt nun rasch die neue Denkweise Macht über die Geister. Sie stellt sich in bewufsten Gegensatz zur Scholastik. Anstatt aus Büchern sucht sie ihre Erkenntnis aus der Betrachtung der Dinge zu schöpfen; im Interesse einer vorurteilslosen Betrachtung sucht sie sich von den philosophischen Autoritäten freizumachen; mit ganz besonderer Energie und mit unverkennbarem Glück widmet sie sich der Erforschung der Natur.

[1] Über Prior Bernhard († 1472), zubenannt gewöhnlich „von Waging", s. Lindner im Oberbayrischen Archiv 50 (1897) 82—90. Sein „Laudatorium sacrae doctae ignorantiae" ist handschriftlich mehrfach überliefert. Eine kurze Charakteristik davon bei Übinger, Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus, Münster 1888, 69 ff.

Nunmehr gilt es auch in katholischen und in Ordenskreisen angesichts einer Erscheinung Stellung zu nehmen, welche gebieterisch eine Entscheidung fordert. Wie gewöhnlich in solchen Fällen treten sich befehdende Parteien nach den entgegengesetzten Richtungen des Für und Wider auseinander. Gegen die entschiedenen Anhänger der neuen „antischolastischen" Philosophie wenden sich die konservativen Vertreter der peripatetisch-scholastischen Lehre. Es fehlt auch nicht an solchen, welche eine Verbindung der alten und neuen Denkweise für möglich und wünschenswert halten. Letztere bezeichnen ihre Richtung mit dem Schlagwort der „eklektischen Philosophie".

Durch ihre Verbindung mit den Maurinern waren die Emmeramer verhältnismäfsig früh auf die neue Richtung aufmerksam geworden. Sie beobachteten ein mafsvolles Verhalten. Und so ging auch Forster den Mittelweg, welchen er in seiner Salzburger Antrittsrede (De utiliter coniungendis philosophia veteri et nova) unzweideutig kennzeichnet. Dort, auf der Seite der alten Philosophie, sah er ein altüberliefertes Erbe unveräufserlicher Wahrheiten bewahrt, wenn auch überwuchert von einer Fülle weniger wertvoller Schulkontroversen und Schulmeinungen; hier empfahl sich die neue Philosophie, von welcher zunächst die Naturforschung nicht strenge geschieden war, durch einen frischen Zug der Forschung und durch ein neues Fruchterträgnis auf neuem Arbeitsfelde. Dort standen Männer — Forster nennt sie „Dogmatici" —, welche angesichts ihres durch die Überlieferung von Jahrhunderten geheiligten Gesamterbes von Lehren von vornherein jedes Bedenken und jeden Zweifel niederschlugen; hier schien ihm die geziemende, schon vom Namen der Philosophie geforderte Bescheidenheit bei allem menschlichen Erkenntnisstreben mehr gewahrt zu sein. Die ausschliefslichen Vertreter der alten wie der neuen Philosophie stellten sich ihm unter dem Gesichtspunkt von Parteirichtungen, der „philosophia sectaria", wie er es nennt, dar; für ihn ergab sich die „philosophia eclectica" als der von den Extremen gleich ferne Mittelweg. Seine Stellung zur Philosophie kennzeichnet er durch eine dem

jüngeren Plinius entlehnte Sentenz: „Ich gehöre zu jenen, welche die Alten bewundern; deswegen verachte ich aber nicht, wie es von einzelnen geschieht, die Talente unserer Zeit.“ [1] Forster verurteilt eine engherzige Abschliefsung gegen die neuere, namentlich die cartesianische und Leibniz-Wolfsche Philosophie. Es sei nicht mehr erlaubt, sie zu ignorieren. Über die gegenwärtige Bedeutung der letzteren namentlich, meint er, können sich nur diejenigen noch täuschen, welche, unbekümmert um das, was draufsen vorgeht, am Schatten des eigenen Hauses haften [2]. Indes kommt seine Rücksichtnahme keineswegs, wie das folgende zeigt, einer unbesehenen Annahme gleich.

Die philosophischen Publikationen Forsters beschränken sich auf einige Dissertationen, wie sie zu seiner Zeit üblich waren [3]. Aus ihnen und aus einer Nachschrift seiner Vorlesungen über Naturphilosophie gewinnen wir die Anhaltspunkte zur Darstellung seiner philosophischen Anschauungen. Wenn wir in Kürze auf sie eingehen, so geschieht es nicht deshalb, als ob wir Forster eine beachtenswerte Stellung in der Geschichte der Philosophie des 18. Jahrhunderts zuerkennen würden; vielmehr ist seine philosophische Doktrin nur um ihres symptomatischen Charakters willen von Interesse, den sie für die eklektische Richtung um die Mitte des 18. Jahrhunderts auf katholischer Seite besitzt.

Seine ersten Publikationen zeigen Forster unter dem Einflusse der in der neueren Zeit besonders lebhaft behandelten erkenntnistheoretischen Probleme. Was ist die Wahrheit, welches ist ihr Kriterium, wie gelangen wir zur Erkenntnis neuer Wahrheiten? Das sind die Fragen, welche er sich zunächst stellt [4].

---

[1] Sum ex his, qui mirer antiquos, non tamen ut quidam temporum nostrorum ingenia despicio (*Plinii* ep. 6, 21, ed. Lips. 1739, 262).

[2] Meditatio philosophica de mundo mechanico et optimo secundum systema Leibnitio-Wolffianum, Salzburg 1747. Prologus.

[3] Lindner a. a. O. 1, 61 f. Sattler a. a. O. 413.

[4] Veritas eiusque criterium breviter expositum, Salzburg 1746 (bei Lindner und Sattler ist der Titel nicht richtig angegeben); Methodus inveniendi veritatem, Salzburg 1746.

Die Wahrheit definiert er in herkömmlicher Weise als Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Erkenntnisgegenstande (convenientia cognitionis cum obiecto). Nachdem er auch den Begriff der Wahrheit im ontologischen Sinne erwähnt, wendet er sich rasch gegen den Skeptizismus. Hierbei läfst er durchblicken, dafs derselbe längst vor einem Cartesius in der christlichen Philosophie bekämpft und widerlegt wurde. Er deutet an, dafs sich schon Lactantius gegen diese „nova non philosophandi philosophia“ [1] gekehrt habe. Als gewisseste Wahrheit stehe fest, dafs überhaupt eine Wahrheit existiere. Denn es gebe vieles, was so klar und offenbar sei, dafs es eher möglich wäre, mit offenen Augen am hellen Tage nicht zu sehen, als jene Wahrheiten nicht zu erkennen. Was könne denn gewisser sein, und zwar auch für denjenigen, der keine Wahrheit anerkennen will, als dafs er existiere, lebe, denke? Forster beruft sich hierfür nicht auf Descartes, sondern ausdrücklich auf den hl. Augustinus [2].

Wie indes nicht alles ungewifs, so sei auch nicht alles gewifs, sondern manches nur wahrscheinlich. Gleich den Akademikern und Pyrrhonikern werde daher auch einigen dogmatischen Philosophen (Dogmatici) gerechter Tadel zu teil, welche nichts mehr fürchten, als über irgend etwas einen Zweifel aufkommen zu lassen [3].

Über die Unsicherheit hinweg vermag uns allein ein sicheres Kriterium der Wahrheit zu leiten. Forster betrachtet als solches die mathematische und moralische Evidenz. Die letztere besteht, gewisse Bedingungen vorausgesetzt, auf dem Gebiete der mittelbar gewonnenen Erkenntnisse, jener also, die uns das Sinnenzeugnis, menschliche Autorität und Analogieschlüsse vermitteln. Die allein unfehlbare mathematische Evidenz herrscht auf dem Gebiete der unmittelbar einleuchtenden Wahrheiten und hat in dem Grundsatze des Cartesius

[1] Divin. instit. l. 3, c. 4 (ed. Bip. 1, 168).

[2] Enchir. ad. Laur. c. 20.

[3] Nec quicquam magis timentes, quam ne de aliqua re dubitare viderentur (§ 6).

den zutreffenden Ausdruck gefunden: was in der klaren und deutlichen Idee einer Sache als enthalten erkannt werde, dürfe von der Sache mit aller Bestimmtheit behauptet werden [1].

Mit dieser Fassung des Wahrheitskriteriums vollzieht Forster, vielleicht unbewufst, eine Wendung nach der Seite des modernen Subjektivismus hin. Wie ernst jedoch diese Wendung zu nehmen ist, ergiebt sich deutlich aus einer der Thesen, die er an eine seiner Dissertationen anreiht, und welche den Grundsatz des Idealismus unverhüllt zum Ausdrucke bringt: unmittelbarer Gegenstand der Erkenntnis seien die Vorstellungen [2].

An die eben besprochene Abhandlung schliefst sich der Zeit und dem Inhalte nach unmittelbar jene an, welche den Titel trägt: Methodus inveniendi veritatem per meditationem. Wenn dort gezeigt wurde, dafs einige durch keinen Zweifel zu erschütternde Wahrheiten feststehen, und dafs es ein Mittel gebe, um Wahrheit und Irrtum sicher zu unterscheiden, nämlich die Evidenz, welche allerdings nicht stets auf den ersten Blick vorhanden sei, sondern oft erst nach mühsamen Studien sich einstelle, so kommt weiterhin alles darauf an, sich neue, bisher unbekannte Kenntnisse zu erwerben. Forster hält mit den Neueren Fühlung in dem Gedanken, dafs die Logik nicht nur die Mittel darzubieten habe, um bekannte Wahrheiten darzustellen und durch Beweise zu sichern, sondern dafs sie der Forschung dienen müsse. Der Gedanke verdient Anerkennung, die theoretische Ausführung bleibt freilich auch hinter bescheidenen Erwartungen zurück.

Ein dreifaches vermittelt uns nach ihm neue Wahrheiten: eigenes Nachsinnen, Lektüre und Disputation oder das Vergleichen entgegengesetzter Behauptungen [3]. In den beiden

[1] Veritas eiusque crit. § 13.

[2] Obiectum perceptionis immediatum sunt ideae (Method. inv. verit. Parerga 2).

[3] Triplici ratione veritas adhuc incognita quaeritur et invenitur primo proprio ingenio seu meditando, secundo legendo et aliorum scripta perscrutando, tertio disputando, h. e. theses sibi oppositas invicem comparando (Prol.).

ersten Punkten scheint er einen Gedanken Hugos von St. Viktor zu wiederholen[1]. Durch den letzten giebt er zu erkennen, dafs er das alte Verfahren der Sententiarier und Summisten in seinem Werte wohl zu schätzen weifs. Indes schränken sich seine Ausführungen lediglich auf den ersten Punkt, die meditatio, ein. Dieses wissenschaftliche Forschen mufs vor allem mit Aufmerksamkeit verbunden sein. Bei den Förderungsmitteln der Aufmerksamkeit hebt er unter anderem mit Wolf[2] besonders das Studium der Mathematik hervor. Als weiteres Erfordernis wissenschaftlicher Forschung betrachtet er das Ablegen von Vorurteilen. Angesichts der Neuerungen auf kosmologischem und physikalischem Gebiete hatte der Hinweis hierauf guten Grund. Gegen die Vorurteile, welche teils in ungeprüfter Hinnahme der Meinungen anderer, teils in eigener voreiliger Urteilsbildung bestehen, ist das Hauptmittel der Zweifel, aber nicht jener pyrrhonische, der zur Verzweiflung an der Wahrheit führt, auch nicht der viel zu weit gehende cartesianische, sondern ein solcher, wie ihn bereits die Autorität des Aristoteles empfehle.

Als eigentliche Methode zur Auffindung neuer Wahrheiten (Axiome, Postulate, Probleme etc.) betont er ausschliefslich das Aufstellen richtiger Definitionen, wozu er eine Anleitung giebt. Auch hier unterläfst er nicht, auf die Schulung des Geistes aufmerksam zu machen, welche mit dem Studium der Mathematik erfahrungsgemäfs verbunden ist.

Die nächste Arbeit, mit welcher Forster vor die Öffentlichkeit trat, war eine Kritik des Leibniz-Wolfschen Weltbegriffes[3]. Wolf hatte einen äufserst starren mechanischen Weltbegriff formuliert. Er dachte die Welt als Maschine, als eine Uhr. Jedes einzelne Wesen, jede Wirkung in der Welt ist auf Stand und Gang der ganzen Weltuhr von Ein-

[1] Erud. did. 1, 1: Duae praecipue res sunt, quibus quisque ad scientiam instruitur, videlicet lectio et meditatio.

[2] Elem. de stud. math. l. 5, c. 2, § 19.

[3] Meditatio philosophica de mundo mechanico et optimo secundum systema Leibnitio-Wolffianum, Salzburg 1747.

flufs. Das Fehlen eines einzigen Wesens würde die ganze Ordnung ändern; die Versetzung dieses Wesens an einen andern Ort durch eine aufsermundane Macht, ein wunderbarer Eingriff Gottes, z. B. eine Krankenheilung, würde die ganze Welt zu einer andern machen. So herrscht also eine strenge, allumfassende Notwendigkeit in Bestand, Ordnung und Geschehen der Welt.

Dem hält nun Forster entgegen, dafs nicht nur in jeder beliebigen, sondern auch in der gegenwärtigen Welt Individuen, Arten, Gattungen von Wesen, wenn nur nicht ganze Reiche, wie z. B. der Mensch, fehlen könnten, ohne die Welt in ihrem Wesen (essentialiter) zu ändern; denn vieles gehöre nur zum Schmucke und zur Vollendung des Ganzen. — Nicht ein rein mechanisches Band umschliefse die Weltwesen in ihrem gegenseitigen Wirken, sie seien geleitet von der Providenz (nexus providentialis). Wolle man bei dem von Wolf einmal gebrauchten Bilde stehen bleiben, so sei die Welt allerdings eine Maschine, aber eine solche, die in ihrem ganzen Betriebe des fortwährenden Beistandes ihres Urhebers benötige. Weitere und wirksamere Momente gegen einen allumfassenden Mechanismus, wie z. B. die Willensfreiheit des Menschen, hat Forster nicht beigezogen.

Durch die Unterscheidung einer absoluten und einer hypothetischen Notwendigkeit rücksichtlich der Welt habe zwar Wolf die Theorie der Spinozisten und Fatalisten vermieden. Allein nicht einmal eine hypothetische Notwendigkeit könne in Bezug auf das Verhalten der einzelnen Arten von Weltwesen mit dem Hinweis auf den Nexus des Ganzen behauptet werden. So wäre, meint er, mit der gegenwärtigen Weltordnung an sich vereinbar, dafs das Holz durch Feuer nicht verzehrt wird.

Aus der Leibnizschen Lehre von der besten Welt folgert Forster im Einklange mit der Schule die Unfreiheit Gottes rücksichtlich einer Weltschöpfung. Der Optimismus widerspricht der absoluten Freiheit Gottes, er macht das göttliche Wollen abhängig von einem Aufsergöttlichen. Mufs

Gott stets das Beste wollen, und kann nach Wolfscher Ansicht die Welt von Ewigkeit her sein, so liegt im Optimismus zugleich die Forderung einer ewigen Weltschöpfung.

So entschieden sich Forster gegen den Mechanismus und Optimismus verwahrte, wie er ihn namentlich in Wolfs „Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen etc." antraf, so überzeugt reicht er dem fruchtbarsten und einflufsreichsten philosophischen Schriftsteller jener Zeit die Hand in der Körperlehre, in der Lösung des Problems der Materie. Mit Rücksicht hierauf allein kann die Behauptung gelten, dafs er als einer der ersten in Süddeutschland der Leibniz-Wolfschen Doktrin in katholischen Kreisen Zugang verschaffte.

Die naturphilosophischen Anschauungen Forsters lernen wir in umfassenderer Weise kennen aus einem Diktate, das er im Jahre 1749 seinen jungen Ordensgenossen zu St. Emmeram gab[1]. Es zeigt sich darin, dafs Forster an entscheidenden Punkten über die herkömmliche Schuldoktrin hinausging, dafs er lebhafte Fühlung hielt mit der erfolgreichen Naturforschung der Neuzeit.

Gleich am Anfange dieser Naturphilosophie befafst er sich mit der Körperlehre. Er spricht sich gegen die Hypothese Descartes wie gegen jene Gassendis aus. Nicht in der Ausdehnung liege das Wesen des Körpers, die Ausdehnung fordere ja als Bedingung die Zusammensetzung; es liege aber auch nicht in der Undurchdringlichkeit. Denn weshalb besitzen die Körper Undurchdringlichkeit? Deshalb, weil sie den körperlichen Elementen bereits zukommt. Allein diese Elemente als solche seien ja nur eine Voraussetzung des Körpers, sie gelten nicht selbst als Körper. Als begründetere Ansicht stellt sich ihm daher dar, dafs das Wesen der Körper in der Art der Zusammensetzung bestehe (corporis physici essentia in modo compositionis posita est). Das stimme mit

[1] Philosophia naturalis dictata a . . . P. Frob. Forster . . . anno 1749, Münchener k. Hof- u. Staatsbibl. c. l. 26 789 (früher Regensburger Kreisbibl. Hs Nr. 254).

den peripatetischen Prinzipien, das stimme auch mit der Wahrheit überein. Denn alle Körper seien zusammengesetzt. Das Wesen des Zusammengesetzten aber, z. B. einer Uhr, liege in der Zusammensetzung.

Versuche jemand seine Fragen noch weiter nach der Richtung der körperlichen Elemente hin auszudehnen, so antwortet er mit einer scheinbar Gassendi entlehnten Resignation, jene Elemente seien Wesen, Substanzen, welchen die Widerstandskraft als Attribut zukomme. Das zu wissen, reiche aus zur Erklärung der Naturphänomene.

Etwas ausführlicher äufsert er sich zu dem gleichen Probleme in einer gedruckten Abhandlung mit dem Titel: Systema primorum principiorum breviter expositum (Regensburg 1749).

Auch hier geht er von dem Leibnizschen Gedanken aus, dafs alles Zusammengesetzte lediglich aus Unzusammengesetztem oder physisch Einfachem werde, aber nicht aus mathematischen Punkten, sondern realen, qualitativ verschiedenen Substanzen. Er nennt sie „elementa Wolffiana“. Mit dieser dynamistischen Theorie sucht nun Forster die morphologische zu verschmelzen. Denn die Unterscheidung von Materie und Form sei ein Gemeingut aller Philosophen.

Was sollen wir aber unter der Materie verstehen? Nach den Scholastikern eine Art Subjekt, eine unvollendete Substanz, welche mit der Form den Körper innerlich konstituiert. Die Frage, was dann jenes Subjekt sei, halten die Scholastiker nicht für erlaubt. Allein jene Bestimmung sei rein nominal und metaphysisch und ebenso ungenügend, wie wenn auf die Frage nach dem Wesen der materia secunda die Antwort erfolge, sie sei das subiectum accidentium. Die relativen Begriffe „Subjekt, unvollendete Substanz“ genügen nicht, man wolle wissen, was die Materie an sich sei.

Geht man, meint Forster, davon aus, was allem Körperlichen gemeinsam ist und was zur Erklärung aller möglichen Veränderungen in der Körperwelt ausreicht, nämlich die Ausdehnung, die Widerstandskraft oder vis inertiae und die Bewegungskraft (vis motrix), so kommt auf die Seite der Materie

zu stehen das Merkmal der Ausdehnung und das der Widerstandskraft. Die Materie ist alsdann nichts anderes als das Ausgedehnte, sofern es mit der vis inertiae ausgestattet ist[1]. Dieser Begriff findet seine Anwendung sowohl auf den gesamten chaotischen Urstoff, aus welchem nach alter Auffassung die besondern Körper sich entwickeln, als auch auf einen bestimmten Teil desselben, der zur Konstituierung eines einzelnen Körpers erfordert ist. Selbstverständlich stellt die Materie in diesem Sinne nicht ein Erstes und Ursprüngliches dar. Wir wissen ja, dafs die Ausdehnung durch die Verbindung physisch einfacher Elemente zustande kommt[2].

Die Form nun aber soll lediglich in einer Differenzierung dieser allgemeinen Voraussetzung des körperlichen, in der besondern Art der Verbindung bestehen, in welcher die Elemente in einem konkreten Körper auftreten, nicht jedoch in irgend welcher absoluten Entität[3]. Diese „forma essentialis“ werde im Unterschiede von der peripatetischen forma substantialis allein von den Cartesianern, den Gassendisten und Atomisten anerkannt.

Indes die soeben gekennzeichneten Bestandteile, nämlich Ausdehnung und Widerstandskraft als Materie und die eigentümliche Verbindung der Elemente als forma essentialis erschöpfen das Wesen des Körpers nicht. Er besitzt auch Bewegungskraft (vis motrix) und in diesem Bewegungsprinzip den eigentlichen Grund für die thatsächlich erfolgenden Veränderungen in der Körperwelt[4]. Für diese vis motrix, die ihm als die Natur des Körpers erscheint und als substanzartiges Prinzip, möchte Forster den Begriff der forma substantialis reserviert wissen.

---

[1] Extensum vi inertiae praeditum (S. 15).

[2] Materia existentiam debet substantiis simplicibus, ex quibus primordialiter componitur (S. 27).

[3] Modus quidem, quo materia ad varias mutationes indifferens, ad determinatam corporis speciem reducitur (S. 19).

[4] Iudico praeter formam essentialem et materiam aliud adhuc latere principium, in quo ratio continetur, cur mutationes per materiam passibiles actu etiam consequantur (S. 23).

Wenn irgendwo, so zeigt sich in dieser höchst eigenartigen Doktrin Forsters das Bedenkliche einer jeden eklektischen Richtung. Desgleichen sehen wir hier deutlich, wie es Forster an einem auch nur die nächste, unmittelbar vorausliegende Entwicklung der Philosophie überschauenden Überblicke gebrach. Mit all den Männern jener Zeit, welche philosophische Betrachtung und Naturforschung miteinander vereinigten, fühlt er die Unbrauchbarkeit des alten philosophischen Begriffs der Materie. Und so rezipiert er der Hauptsache nach den Leibniz-Wolfschen Dynamismus. Es kommt ihm jedoch hierbei nicht zum Bewufstsein, dafs derselbe die Darangabe der morphologischen Theorie zur Voraussetzung hat. Deshalb will er auch sie beibehalten, um Dynamismus und Morphologie zu vereinigen.

Doch verfolgen wir nunmehr einige weitere Probleme, welche Forster in seiner „Philosophia naturalis“ beschäftigen. Es sind zunächst die Eigenschaften der Kontinuität und Teilbarkeit des Körperlichen, Ort und Zeit, die Bewegung, die sensiblen Eigenschaften der Dinge.

Bei der Behandlung der Schwere und des Falls der Körper bemerkt er: „Man muss bekennen, dafs vielleicht keiner unter den Philosophen glücklicher und umfassender die Bewegungs- und Schweregesetze nicht nur unserer Erdkörper entwickelt, sondern auch auf die gegenseitige Gravitation der gröfseren Sphären angewendet hat als Newton“ (§ 311). Aber die zur Erklärung der Thatsache der Schwere und des Falles der Körper vorgebrachten Hypothesen befriedigen ihn nicht. Jene Kraft, durch welche die Körper sich zu einander hin bewegen, werde so allgemein und unbestimmt angegeben, dafs man an die qualitates occultae der Scholastiker erinnert werde. Newton selbst lasse den Begriff der Attraktion in solcher Unbestimmtheit und solchem Dunkel, dafs seine Ausführungen den gleichen Tadel verdienen wie die scholastischen Prinzipien der Sympathie und Antipathie.

Auf Forster übt eine Hypothese, welche er bei zwei damals in katholischen Kreisen angesehenen Autoren, du Hamel

und Fortunatus von Brescia, findet, eine gewisse Anziehungskraft aus. Diese suchen die Erscheinungen der Gravitation durch die Annahme eines alle Körper umgebenden Fluidums zu erklären. Sie meinen: Gäbe es ein solches Fluidum, und würden seine sämtlichen Teile von einem gegebenen Punkte aus beständig nach allen Seiten sich zu entfernen streben, so müfste ein für jede Bewegung indifferenter Körper in dem Fluidum zu jenem Zentralpunkte hingedrängt werden, und zwar mit der gleichen Kraft, womit das Fluidum nach der Peripherie strebt. Allein diese Hypothese hat nicht so viel überzeugende Kraft, dafs er nicht auch jenen, wie er sich ausdrückt, für einen Philosophen ansieht, welcher sagt: wir kennen die eigentliche Ursache der Gravitation nicht.

Bei der Untersuchung der sensiblen Qualitäten der Dinge bemüht er sich, der Naturforschung seiner Zeit zu folgen. Diese Eigenschaften finden ihre Erklärung nicht aus der Wesensform und den vulgären Elementen, sondern sie müssen auf „mechanische Ursachen" zurückgeführt werden[1]. So kennt er bezüglich des Lichtes die abweichenden Theorien von Gassendi und den Engländern einerseits und von Descartes, Malebranche, Huyghens etc. anderseits, und schliefst sich der Undulationshypothese der letzteren an. Bittern Tadel spricht er gegen die Peripatetiker aus, wo er von der Natur der Farben handelt. Sie bestehen nicht in einer Art absoluter, dem dunklen Körper anhaftender Entitäten. Bei ihrer Erklärung bedient er sich der Anschauung Newtons vom Lichte. Und so folgt er überall den Spuren jener neuzeitlichen Forschung, welche nicht nur die Naturwissenschaften mit kostbaren Resultaten bereicherte, sondern auch der Philosophie eine Fülle von Anregungen und neuen Problemen darbot.

Im zweiten Teile der Forsterschen Naturphilosophie (de corporibus vitae expertibus), einer Kosmologie, nehmen astronomische Fragen den gröfsten Raum ein.

[1] Ergo ad mechanicas rationes debent revocari. . . . Neque propter ea illud in nos onus suscipimus per mechanismum omnia ultimato resolvendi (§ 236).

Gleich anfangs aber beschäftigt ihn hier das alte philosophische Problem vom Anfang der Welt. Dafs sie nicht von Ewigkeit her ist, ja nicht von Ewigkeit her sein kann, beweist er durch eine Reihe von Gründen. Als verursacht mufs sie nach seiner Ansicht notwendig einen Anfang gehabt haben, kann also nicht von Ewigkeit her gewesen sein. Das gleiche lehrt die successive Dauer der Welt, die durch die Veränderungen in der Welt gemessen werden kann. Aber nur eine endliche zeitliche Dauer ist mefsbar. Nach der entgegengesetzten Annahme müfsten wir die widersprechenden Prädikate der Zeitlichkeit und Ewigkeit zugleich auf die Welt anwenden, endlich würde der Begriff einer successiven und zugleich ewigen Dauer den einer aktuell unendlichen Menge einschliefsen; eine solche ist aber unmöglich. Kurz, Forster erklärt rundweg, die Peripatetiker verteidigten einzig und allein deshalb die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung, um die unantastbare Autorität ihres Aristoteles zu retten [1].

Der dritte Teil der Naturphilosophie (de corporibus viventibus) ist psychologischen Inhalts. Wir heben daraus nur hervor, dafs Forster den aristotelisch-scholastischen Seelenbegriff rezipiert. Die alte Seelensuccessionstheorie bezüglich der Beseelung, welche namentlich in theologischen Kreisen bis in die neuere Zeit herein ein gewisses Ansehen bewahrte, verwirft er. Als Frage der Schule bezeichnet er, ob die Kräfte von der Seele sachlich verschieden seien. Von der peripatetischen Philosophie wurde sie mit kaum nennenswerten Ausnahmen in bejahendem Sinne entschieden. Erst mit Descartes trat hierin eine Änderung ein. Forster schliefst sich dieser Neuerung an, weil nach seiner Ansicht jene besondern Thätigkeitsprinzipe in der Seelensubstanz überflüssig sind; denn ein unmittelbares Wirken bleibe der Substanz doch nicht erspart, da sie ja die Ver-

[1] Peripatetici, quibus sacra est Aristotelis auctoritas, ne fateri deberent hunc philosophum quicquam statuisse, quod rationi repugnaret, id in se suscepere negotium, ut mundum ab aeterno existere saltem potuisse defenderent, atque hunc errorem non rationis sed fidei defectu ab Aristotele admissum fuisse comprobarent (P. 2, c. 1, a. 1).

mögen zum Wirken bewegen müsse, andernfalls sie überhaupt nicht mehr wirkungsfähig genannt werden dürfte; dann vermag er sich den Widerspruch nicht zu lösen, dafs die Substanz principium per se operativum sein solle und doch durch Kräfte (per accidens) wirke. Seine Sensationstheorie brachte er selbstverständlich mit seinen fortgeschrittenen physikalischen Anschauungen in Einklang. Dafs auch die Tiere Gefühl besitzen und nicht nur dieses, sondern ein reich entwickeltes psychisches Leben, hat er gegen die Cartesianer überzeugend nachgewiesen.

An die Naturphilosophie schliefst sich in dem vorliegenden Skriptum noch eine kurze „Philosophia prima seu Metaphysica". Besondere Umstände bestimmten Forster, sich hier möglichst kurz zu fassen und nur mehr einige Fragen der metaphysischen Psychologie (de anima rationali) und der natürlichen Theologie (de deo exsistente et operante) zur Sprache zu bringen.

Zum Schlusse bleibt noch eine letzte philosophische Abhandlung zu erwähnen, welche Forster unter dem Titel „Brevis discursus de philosophia in genere" (Regensburg, Lang) im Jahre 1748 der Öffentlichkeit übergab. Sie behandelt Gegenstände der Einleitung in die Philosophie, so zunächst den Begriff der letzteren. Tendenzen der Neuzeit, wie sie namentlich in der Aufklärungsperiode allenthalben angetroffen werden, kündigen sich auch hier in diesen allgemeinen Fragen deutlich an.

Aristoteles hatte einst seine Metaphysik mit dem Satze begonnen, dafs alle Menschen von Natur aus nach Wissen trachten; das Erkennen hatte er für das Angenehmste und Beste erklärt (Metaph. 12, 7), und es nicht nur als Mittel zur Glückseligkeit, sondern selbst als wesentlichsten Bestandteil derselben angesehen. So hatte auch die Mehrzahl der mittelalterlichen Peripatetiker gedacht. Seit Baco von Verulam begann man das Wissen in den Dienst des Nutzens zu stellen, und in der Aufklärungsperiode war es ein landläufiger Gedanke, dafs Wissen und Weisheit den Nutzen und die Glückseligkeit zu fördern haben.

Ganz dieselbe Ansicht beseelt auch Forster, wenn er den Abschnitt über den Begriff der Philosophie mit dem Satze einleitet, dafs alle Menschen aus angeborener Neigung nach Glückseligkeit verlangen. Nun aber, meint er, stellen sich unserer Glückseligkeit von seiten der äufseren Dinge mannigfache Hindernisse in den Weg. Es ist dies nur möglich infolge eines Mangels unserer Erkenntnis in Bezug sowohl auf unsere eigene Natur als auch auf die übrigen Dinge und ihr Verhältnis zu uns. Diesem Mangel zu steuern, ist die Aufgabe der Weisheit, welche sich darstellt als die Wissenschaft von den ewigen, geschaffenen und möglichen Dingen, von ihren Ursachen, Zwecken und Beziehungen und — wie er bezeichnend hinzufügt — ihrem Gebrauche[1].

Aber bildet denn die Weisheit ein für den Menschen erreichbares Ziel?

Mit einem gewissen Unwillen wendet sich Forster gegen jene exzessiven Dogmatiker („exorbitantes illi dogmatici") unter den Philosophen, welche der Name „Philosoph" nicht abhalte, alles kühn bestimmen und alles wissen zu wollen, nichts mehr fürchtend, als auch nur den Schein des Zweifels über irgend einen Gegenstand zu erregen. Diese könnten noch in unzähligen Fällen des Irrtums überführt werden. Indes will er nur die weise Mäfsigung jener empfehlen, welche sich bescheiden „Philosophen" nannten. Es sei darum auch das entgegengesetzte Extrem des Skeptizismus zu vermeiden, der nicht nur durch eine Reihe von Axiomen und Thatsachen, sondern deutlich auch durch die Fortschritte der neueren Zeit namentlich im Bereiche der Naturwissenschaften widerlegt werde.

Von den folgenden zwei Abschnitten, welche einen Überblick über die Geschichte der Philosophie geben sollen, ist der erste mit dem merkwürdigen Titel „De philosophia Adami" für den Geschichtschreiber des Traditionalismus von Interesse, als ein Beleg dafür, dafs gewisse abgerissene Fragen traditio-

[1] Sapientia est rerum aeternarum, factarum et possibilium, causarumque finium relationum usuumque scientia (P. 4).

nalistischer Art seit der Patristik durch alle christlichen Jahrhunderte verhandelt wurden.

Das Wissen des ersten Menschen in seinem Urzustande betrachteten einige als ein unumschränktes („tamquam absolutam pansophiam"). Der bekannte Geschichtschreiber der Philosophie, Jakob Brucker, hielt dafür, dafs von einer Philosophie Adams nicht die Rede sein könne. Die Philosophie habe andere Voraussetzungen als das Wissen Adams. Letzteres beruhte auf einer Offenbarung. Forster möchte das Wissen Adams um deswillen als eigentlich wissenschaftliches Erkennen bezeichnen, weil es nach seiner Meinung aus der Einsicht in die Gründe hervorging.

Der nun folgende Überblick über die Geschichte der eigentlichen Philosophie ist äufserst mangelhaft, aber immerhin nicht ohne alles Interesse. Nach der Alleinherrschaft der peripatetischen Philosophie in allen Schulen Europas, so hören wir, haben ein Laurentius Valla, Rudolph Agricola, Thomas Campanella, Ludwig Vives, Petrus Ramus, später Galilei das „scholastische Joch" abzuschütteln gesucht, und die von Demokrit und Epikur ausgebildete „mechanische Philosophie" sei allmählich wieder eingeführt worden, allerdings mit Hinweglassung ihrer irreligiösen Bestandteile. Im Gegensatz zu ihr habe man die peripatetische Philosophie, um anzudeuten, dafs sie besonders in physischen Dingen aufserhalb der Schule kaum von Nutzen sei, die „scholastische" genannt. Cartesius und Gassendi haben die Freiheit des Denkens wieder hergestellt und Aristoteles in kurzer Zeit von den Lehrkanzeln Europas gestürzt; aber auch Cartesius habe ein ähnliches Schicksal erfahren, und nun sei die Losung: eklektische Philosophie.

Überhaupt ersieht Forster aus dem Gange der Geschichte, dafs die Philosophen in solche zerfallen, welche die ganze Philosophie schon in Büchern enthalten glauben (Traditionarii, Sectarii), und in solche, welche die Wahrheit in der Natur der Dinge selbst suchen und der Vernunft allein folgen, und das sind die Eklektiker (Eclectici). So giebt er seinem Eklekti-

zismus eine glücklichere Wendung, als dem Namen nach zu erwarten wäre. Sein Schlufswort über diesen Gegenstand lautet: nur diese eklektische Philosophie sei im eigentlichen Sinne Philosophie, die im Bann einer Schule stehende könne diesen Namen kaum beanspruchen [1].

Ein Blick über das Ganze der skizzierten philosophischen Doktrin Forsters ergiebt vor allem die Wahrnehmung, dafs die von ihm behandelten Themata durch seine Lehrthätigkeit bedingt waren. Es drängt ihn nicht von innen heraus, ein umfassendes System philosophischer Weltanschauung aufzubauen. Forster wendet auch, sobald er seiner Lehraufgabe enthoben wurde, sein Interesse einem andern Studiengebiete zu. Einen besondern Reiz scheint indes die Naturphilosophie auf ihn ausgeübt zu haben. Hier war ihm Gelegenheit gegeben, sich mit den Fortschritten der Naturwissenschaft vertraut zu machen, hier lag ohne Zweifel auch der Hauptgrund zu seiner oppositionellen Stellung gegen die peripatetische Philosophie. So sehen wir ihn, wie wenig er auch gesonnen war, die philosophischen Grundwahrheiten preiszugeben, mit denen die christliche Weltanschauung steht und fällt, doch in einer Richtung sich bewegen, welche geschichtlich zu immer gröfserer Lockerung des Zusammenhanges mit der Vergangenheit und schliefslich, nach dem Bruche mit der traditionellen Philosophie, auch in katholischen Kreisen zu ernstgemeinter Teilnahme an den sich überstürzenden philosophischen Neugestaltungen in den ersten Decennien des 19. Jahrhunderts führte.

Unser Verhältnis zur peripatetischen Philosophie ist wieder ein anderes geworden. „Der Katholizismus hält an der aristotelischen Denkweise fest.“ [2] Wir haben die Fundamente, die einst die christliche Weltanschauung trugen, unter den Trümmern neologischer Systembildung wieder aufgedeckt. Im Anschlufs an die peripatetische Philosophie erblicken wir die

[1] Solam philosophiam eclecticam veri nominis philosophiam esse, sectariam vero idem nomen haud mereri (P. 18).

[2] v. Hertling, Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft, Freiburg 1899, 56.

Möglichkeit des Ausbaues einer mit der christlichen Weltanschauung harmonierenden „philosophia perennis".

Trotz alledem besitzen wir kaum das Recht zu einem Verdikt über einen Mann, welcher zu der bis zu seiner Zeit traditionellen Denkweise eine andere Stellung einnahm. Wir dürfen nicht vergessen, dafs er die Scholastik seiner Zeit in tiefem Zerfall, gröfster Veräufserlichung, ohne alle Fühlung mit der fortschreitenden Forschung sah, und dafs es seinem Zeitalter allgemein an den notwendigen Voraussetzungen gebrach, um in dem Erbe der Vergangenheit zwischen Wert und Scheinwert zu scheiden.

Viertes Kapitel.

Prior und Bibliothekar des Klosters. Änderung der Studien.

Bisher war Forster hauptsächlich im Lehramt verwendet worden. Von 1750 an bekleidete er die Stellung des Priors zu St. Emmeram. Von diesem wichtigen Amt, welches zur Teilnahme an der inneren Leitung der Ordensgemeinschaft berechtigt, redet die Regel des hl. Benedikt unter dem Titel der Dekane des Klosters. Es heifst daselbst, dafs die Auswahl eines solchen Mannes nicht nach Mafsgabe irgend einer Reihenfolge, sondern mit Rücksicht auf ein verdienstliches Leben und eine weise Sinnesart getroffen werden soll[1]. Zu St. Emmeram geschah in damaliger Zeit die Wahl in der Weise, dafs der Abt dem Konvent drei Konventualen nannte, aus welchen dieser durch beschriebene Wahlzettel den Prior bestimmte. Die Dauer des Amtes war dem Abt anheimgegeben[2]. Da Forster diese Würde zehn Jahre bekleidete und nicht lange danach sie mit jener des Abtes vertauschte,

[1] Benedicti regula mon. c. 21 (ed. Woelfflin S. 32).

[2] Kraus, Notae quaedam 9 sq. (Regensburg, kgl. Kreisbibl., Rat. ep. et cl. 255).

so scheint er sie sowohl zur Zufriedenheit des Abtes als seiner Mitbrüder getragen zu haben.

Schon vor dem Antritt des Priorates hatte er eine andere Verpflichtung übernommen, nämlich die Besorgung der Bibliothek. Das bildete für ihn, der sich bisher vor allem mit Philosophie und Theologie und Versuchen in der Experimentalphysik befafst hatte, den Anlafs, nunmehr ein völlig neues Studiengebiet zu betreten, nämlich das der Geschichte und des Handschriftenwesens. „Es soll dir", so schreibt er darüber Anfang 1750 an Desing, „nicht unbekannt bleiben, dafs ich mich, da ich jetzt der Lehraufgabe enthoben bin und mir die Sorge für die Bibliothek übertragen wurde, entschlossen habe, meinen ganzen Eifer auf die Erforschung des Altertums und das Studium unserer Handschriften zu verlegen. Ich bekenne allerdings, dafs ich in dieser Art von Studien Anfänger bin, in dir jedoch vermute ich darin einen Meister." Und er befragt nun Desing um die richtige Methode in diesen Studien und um das Ziel, das er sich dabei setzen soll[1].

Desing beglückwünscht Forster zu dem herrlichen Arbeitsgebiet, das er sich nunmehr ausersehen, und zu der günstigen Lage, in der er sich dabei befinde. Vor allem denkt er hier an die litterarischen Hilfsmittel des St. Emmeramsklosters. Während er selbst einst seine geschichtlichen Studien in dem bescheidenen und ausgeplünderten Klösterlein Ensdorf mit dem ärmlichsten Apparat habe beginnen müssen, schwimme Forster gleichsam in einem Meere von Büchern und Handschriften. „Ich meine aber," so fährt Desing bezüglich des Zieles, das Forsters Arbeiten in Aussicht stehe, fort, „dafs du deine historischen Studien entweder durch Herausgabe von Handschriften oder auf dem Boden der vaterländischen oder der Kirchen-

[1] Ceterum latere te nolo, quod cum mihi, modo a docendi munere libero, cura bibliothecae demandata fuerit, totum meum studium in eruendis antiquitatibus perlustrandisque manuscriptis nostris ponere constituerim. Tironem vero in hoc genere studiorum me profiteor, te vero, vir clarissime, in iisdem magistrum suspicio. Forster an Desing, St. Emmeram 25. Jan. 1750 (MUB. Ms 702).

geschichte zumeist bethätigen kannst. Jenes erstere ist zwar bei weitem am mühsamsten, aber seit einiger Zeit sehr in Übung, wenigstens im Auslande, freilich nicht bei uns in Bayern und Schwaben." Und er weist ihn auf das Beispiel eines Mabillon, Pez, Grop hin und giebt ihm sonst treffliche Winke für die Art der Ausführung. „In der Geschichte", meint er, „würde etwas Schönes leisten, wer nach dem Vorgang Muratoris in Italien das Leben des mittelalterlichen Deutschlands (Germaniae mediae mores) darstellen und mit dem heutigen vergleichen wollte." [1]

Forster blieb in der Folge diesem Arbeitsfelde treu.

Unterdessen ging das 18. Jahrhundert seinen Gang. Immer bestimmter entwickelten sich jene Züge an ihm, die es in der Weltgeschichte kennzeichnen. Immer entschiedener machten sich seine Ideen und Tendenzen von Westen her auch in Deutschland und im katholischen Süden Deutschlands geltend. Für die Insassen der Klöster, die sich eben noch im Streite um veraltete Schulfragen wie in feindlichen Lagern gegenüber gestanden waren, war beinahe unversehens eine Macht aufgerückt, welche unbekümmert um ihr Concedo oder Nego ihre Weltanschauung und ihre ganze Existenz mit Vernichtung bedrohte. Dem katholischen Süden Deutschlands war der neue Geist des Jahrhunderts zunächst etwas völlig Fremdartiges, Unverständliches. Als Anselm Desing 1752 Forster seine gegen das 1748 erschienene anonyme Werk „L'esprit des Lois" gerichtete Streitschrift übersandte, erwiderte dieser, er sei ganz erstaunt gewesen über die verwerflichen Grundsätze dieses Werkes, und er habe gar nicht geglaubt, dafs derartiges darin wirklich enthalten sei, und habe sich erst durch die Lektüre des Werkes selbst überzeugen müssen, dafs es sich dabei nicht nur um aus dem Zusammenhange gerissene Sätze handle. Er konnte dann allerdings in dem nämlichen Briefe an Desing berichten, dafs er bereits auch unter den Reichstagsgesandten zu Regensburg einen angetroffen habe,

[1] Brief vom 27. Febr. 1750 (Conc. ep. etc., MUB. Ms 708).

der vom Geiste Montesquieus — denn das sei der Verfasser des Werkes — angesteckt war. „Daraus habe ich erkannt," fügt er hinzu, „welche Anziehungskraft selbst die verwerflichsten Dinge für das menschliche Gemüt besitzen, wenn sie nur schön gesagt werden." Die immer deutlicher sich ankündigende Grundtendenz des Jahrhunderts kennzeichnet Forster als „eine eitle Weisheit, welche nicht etwa nur die katholische, sondern jede Religion zu untergraben und die Herrschaft einer ganz und gar verdorbenen und seit langem kranken Denkart weit und breit zu befördern sucht" [1].

Das Umsichgreifen dieser Richtung war für ihn der mächtigste Appell, nunmehr alle Mittel anzuwenden, die ihm zu einer geistigen Reform, zu einer Hebung und Kräftigung des geistigen Lebens in seinem Orden geeignet schienen. Von jetzt an verfolgt er mit allem Eifer die Pläne, welche sich auf eine Reform des Studienwesens in seinem Orden und eine Sammlung aller brauchbaren Geister zu gemeinsamer wissenschaftlicher Arbeit beziehen.

Gerade in die Jahre, in welchen diese Pläne eine bestimmtere Gestalt anzunehmen begannen, fällt ein Ereignis, das von der neuen Zeitrichtung, wenn auch nicht ausschliefslich bedingt, so doch davon auch nicht völlig unabhängig war. Bereits mehrfach wurde eines der jüngeren Patres, Gregor Rothfischer, gedacht. In jugendlichem Ungestüm und mit einer Art Leidenschaft hatte sich derselbe auf die verschiedenen Wissensgebiete der Philosophie, der Mathematik und Physik, der Kirchengeschichte mit ihren Hilfswissenschaften, des Kirchenrechtes, wie auf die dogmatischen Kontroversen seiner Zeit geworfen. Mit allem Feuer verfocht er die „eklektische Philosophie" gegenüber den Schulrichtungen. Kurz nach der Priesterweihe bereits wollte er durch eine gedruckte Abhand-

[1] Age, vir clarissime, et vel solus ex nostris Germanis catholicis decerta adversus vanam praesentis saeculi sapientiam, quae religionem omnem, ne dicam solam catholicam subvertere nititur rationisque depravatae utique et sauciatae diu imperium longe lateque promovere. Forster an Desing, St. Emmeram, Ende 1751 (MUB. Ms 703).

lung für sie eintreten[1]. Allein schon damals scheint er die Schranken, welche der konservative Charakter der kirchlichen Denk- und Lehrweise sowie Klugheit und Mäfsigung setzten, überschritten zu haben. Die Schrift erhielt die kirchliche Druckgenehmigung nicht, wodurch sein Ehrgeiz aufs empfindlichste verletzt wurde. Später bekämpfte er in einer Druckschrift[2] die Ausführungen Wolfs im achten Bande seines Naturrechts, welche dem Landesfürsten das Recht über die Religionsverfassung und die Kirchengüter einräumen. Die Arbeit Rothfischers fand die Anerkennung des Kardinals Quirini, welcher sich fortan für den Verfasser interessierte. Aber schon bei der versuchten Neubearbeitung der Schrift sollen Rothfischer Bedenken aufgestiegen sein, welche die Grundlagen der katholischen Lehre berührten. Unterdessen gaben ihm seine Mitbrüder im Kloster keinen Grund zur Unzufriedenheit oder irgend welcher Klage. Noch im Jahre 1751 versuchte der Prior Frobenius in öffentlichen Disputationen sowohl zu St. Emmeram wie bei den Jesuiten zwischen Rothfischer und seinen theologischen Gegnern in liebevoller Weise zu vermitteln und sich seines Ordensgenossen anzunehmen. Aber gegen das Ende dieses Jahres verliefs Rothfischer unerwartet sein Kloster und trat kurz darauf in Leipzig zum Protestantismus über. Schon im nächsten Jahre erhielt er eine Professur für Philosophie zu Helmstädt. Aber nur wenige Jahre hatte er sie inne; denn er starb bereits am 20. Februar 1755 zu Göttingen[3].

Die Apostasie Rothfischers erregte in weiten Kreisen grofses Aufsehen. Durch eine Flut von Schriften wurde die allgemeine Aufmerksamkeit auf sie gelenkt.

Für Fürstabt Kraus bildete sie den Anlafs, von nun an das „sapienter indoctum esse“ mit besonderem Nachdruck zu

---

[1] De praestantia philosophiae eclecticae prae sectaria. Ob das Manuskript noch irgendwo existiert, vermag ich nicht zu sagen.

[2] De potestate circa sacra et bona ecclesiastica, qua perill. Wolffii principia de ecclesia examinantur, Regensburg 1748.

[3] Baader, Bayerische Schriftsteller 2, 2, 52 ff.; Allgemeine deutsche Biographie 29, 361 ff.

betonen. In den Aufzeichnungen, die er zur Orientierung seines Nachfolgers hinterliefs, trat er für die Ausbildung der Kleriker im Hause selbst ein. Sie sollen, so meint er, in Philosophie und Theologie mit den „notwendigen Prinzipien" bekannt gemacht und zu dem „notwendigen Wissen" herangebildet werden. Dagegen glaubt er in den neuen naturwissenschaftlichen Studien jetzt geradezu eine Gefahr für das klösterliche Leben erblicken zu müssen. „Denn an einem Beispiele", so sagt er, „konnte ich sehen, dafs diese Erfahrungswissenschaften gar sehr der Ordenszucht und dem innerlichen Fortschritte schaden. Sie stacheln nämlich die Neugierde immer mehr an, und damit hängt dann zusammen eine stets wachsende Unruhe und Ereiferung in der Beschaffung der Instrumente, zum Verkehr mit der Welt etc., was alles den sonst zur Einsamkeit geneigten Sinn verdrängt, so dafs er sich nach dem Weltlichen zu richten beginnt. Und was soll man sich schliefslich für eine Frucht versprechen von diesen Errungenschaften der Neugierde zum Nutzen des Klosters oder zum Seelenheile und zu geistlicher Förderung?" [1]

Kraus sollte bald belehrt werden, dafs das eben notwendige Mafs von Kenntnissen nicht in allen Fällen ausreichend sei, als er sich in eine Kontroverse mit Markus Hansiz über die älteste Geschichte seines Klosters verwickelte. Dieser berühmte Jesuitenpater hatte den grofsartigen Plan gefafst, unter dem Titel „Germania sacra" eine quellenmäfsige Geschichte der deutschen Bistümer in Angriff zu nehmen. Noch in den zwanziger Jahren des 18. Jahrhunderts waren zwei

[1] Studia autem cum theologica tum philosophica eo modo tractentur, ut iuniores discipuli necessariis principiis ad necessariam scientiam rite instruantur, non vero ad curiosa aut experimentalia prae reliquis. Exemplo enim didici haec experimentalia multum nocere disciplinae et profectui. Curiositatem enim semper magis excitant; hinc maior strepitus et motus pro instrumentis comparandis, pro conversatione externa etc., quae omnia spiritum alias ad solitudinem pronum extinguunt, ita ut externa sectari incipiat. Et quis demum fructus ex his curiosis experientiis pro monasterii utilitate aut pro salute et profectu spiritus? Kraus, Notae quaedam 17 (Regensburger kgl. Kreisbibl., Rat. ep. et cl. 255).

Bände dieses Werkes erschienen, wovon der erste das Bistum Lorch-Passau, der zweite das Bistum Salzburg behandelte. Der 1754 ausgegebene dritte Band enthielt einen Prodromus zur Bistumsgeschichte Regensburgs. Es hätte an sich weniger zu bedeuten gehabt, dafs Hansiz die Urgeschichte des Klosters St. Emmeram und seiner Beziehungen zum Bischofssitze trotz aller Verdienste seiner neuen Darstellung nicht völlig zutreffend schilderte. Aber er wagte es, an das seit Jahrhunderten mit peinlicher Sorgfalt gehütete Noli-me-tangere der Emmeramer zu tasten, ihre Exemption von der bischöflichen Gewalt. Darüber entspann sich alsbald ein Federkrieg zwischen Kraus und Hansiz, der sich über zwei Jahre hin ausdehnte und in dem nicht weniger als zehn Streitschriften gewechselt wurden.

Forster schreibt darüber an seinen Freund Desing, er hätte nur gewünscht, dafs die Sache etwas ruhiger verhandelt würde[1]. Der gleiche Brief bringt Desing die Nachricht von dem Ableben Rothfischers, welcher unausgesöhnt mit der Kirche geschieden war.

Fünftes Kapitel.

Bemühungen um die Hebung des wissenschaftlichen Lebens.

Den edlen Fürstabt hatte die Apostasie Rothfischers wie ein Schlag berührt, der ihm die Freude an seinen bisherigen Bemühungen vernichtete und seine Hoffnungen lähmte. Es war zwar für jedermann, welcher die wahren Beweggründe Rothfischers kannte, klar, dafs ihn nicht das Studium und eine erweiterte und geläuterte wissenschaftliche Erkenntnis zu seinem Schritte veranlafst hatten. Desungeachtet überkam jetzt Kraus ein gewisses Mifstrauen gegen alle das notwendigste

[1] Ego quidem maluissem, ut mitius nonnihil res ista tractaretur. Forster an Desing, St. Emmeram 18. März 1755 (MUB. Ms 703).

Mafs überschreitenden Studien; ja er hätte sich diesen, wie wir sahen, am liebsten hemmend in den Weg gestellt.

Um so entschiedener nahm sich jetzt der Prior Frobenius Forster der Wissenschaft und des litterarischen Reformgedankens an. Er widmete sich diesem letzteren nicht nur innerhalb des engen Kreises seines Klosters, er pflegte ihn auf den Generalkapiteln auch im Interesse der ganzen bayrischen Kongregation. Ja, als der Plan eines Zusammenschlusses aller deutschen Benediktinerklöster zum Zweck der geistigen Erneuerung des Ordens in Deutschland auftauchte, brachte ihm Forster sein ungeteiltes Interesse entgegen. Er hatte bei alledem als höchstes Ziel die wissenschaftliche Produktivität seines Ordens im Auge.

Wir sind gewohnt, die Blüte und den Fortschritt der Wissenschaften in erster Linie von einem eigenen für die Wissenschaften bestimmten Stande, von den Professoren der Hochschulen, zu erwarten. Sie sollen nicht nur vom Standpunkt der jeweils erreichten Höhe ihrer Disziplinen aus der akademischen Jugend die notwendige Vorbildung für die einzelnen Berufsarten vermitteln, wir betrachten als ihre Aufgabe zugleich auch die Arbeit des Forschens, der Bereicherung und Erweiterung ihrer Wissensgebiete. Dem 18. Jahrhundert war diese Anschauung noch nicht geläufig.

Langsam erhoben sich die Universitäten erst wieder aus dem tiefem Zerfall, in den sie in der vorausgegangenen Zeit geraten waren. Man war glücklich, wenn sie ihrer nächsten Aufgabe wieder Genüge leisteten. Aber der eigentliche Fortschritt der Wissenschaft vollzog sich aufserhalb der Schule. Und so macht sich allenthalben das in seinen Anfängen bis in die Humanistenzeit zurückreichende Bestreben geltend, durch von den Schulen als solchen unabhängige Veranstaltungen den Fortschritt der wissenschaftlichen Entwicklung zu fördern. So wird gerade das ausgehende 17. und das 18. Jahrhundert zum klassischen Zeitalter der Akademien.

Auch Bayern blieb in diesem Punkte nicht abseits der allgemeinen Strömung stehen. Bereits im Jahre 1720 hatte

es seine freilich schon nach ein paar Decennien wieder eingegangene Academia Carolo-Albertina erhalten. Später beschäftigten den bedeutendsten Gelehrten des Landes, Eusebius Amort von Polling, Gründungspläne von Akademien, deren Sitz allerdings aufserhalb der geographischen Grenze des Landes zu liegen gekommen wäre [1].

Ungefähr seit der Mitte des Jahrhunderts griff Frobenius Forster von St. Emmeram den Gedanken einer wissenschaftlichen, und zwar innerhalb der bayrischen Benediktinerkongregation zu gründenden Gesellschaft wieder auf. Durch ihn begann von nun an allmählich St. Emmeram zu einem Richtpunkt des wissenschaftlichen Lebens der Benediktiner in Bayern zu werden. Zwischen ihm und einzelnen gleichgestimmten Ordensgenossen, Veremund Gufl von Prüfening, Benedikt Bucher von Niederaltach, Anselm Desing von Ensdorf, entstand nunmehr ein reger, auf das Ziel der litterarischen Reform gerichteter Briefverkehr. Auch einzelne Äbte, so namentlich Forsters Bruder, Placidus Forster von Scheyern, gehörten diesem Kreise von Gesinnungsgenossen an.

Im Jahre 1751 schrieb Forster an Desing: „O dafs doch in unserer Kongregation Mittel und Wege ausfindig gemacht würden, wodurch so viele vorzügliche Talente für Studien, die unserem Stand und Beruf entsprechen, gewonnen werden könnten, um wenigstens einigermafsen unsern Ordensgenossen von St.-Maur nachzueifern. Ich habe einigen von den hochwürdigen Herren Äbten, die auf dem letzten Generalkapitel zu Benediktbeuern versammelt waren, vorgestellt, dafs es für unsere Kongregation vom gröfsten Nutzen wäre, wenn unter den Mitgliedern der verschiedenen Klöster eine Art von wissenschaftlicher Gesellschaft begründet würde, und zwar zu einem doppelten Zweck, einmal zur Pflege der Geschichte des Vaterlandes und des erlauchten bayrischen Hauses, dann zur Verteidigung der römisch-katholischen Kirche gegen die gefährlichen Umtriebe der neuzeitlichen Häretiker.

[1] Vgl. Friedrich, Beiträge zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts, Abhandl. d. bayer. Akad. 13 (1876) 2. Abt., 139 f.

„Was die vaterländische Geschichte anlangt, so ging vor einem Jahre das Gerücht, zu Ingolstadt werde von gewisser Seite eine ähnliche Gesellschaft geplant. Wir dürften jedoch nicht zugeben, dafs Fremde auf unsern Fluren, ohne die sie nicht bestehen könnten, Ruhmesernte halten.

„Ich habe nun bemerkt, dafs mein Vorschlag nicht mifsfiel; du siehst jedoch auch leicht ein, dafs die Sache keinen Erfolg hat, aufser sie wird von mehreren betrieben, und es wird gleich auch ein Programm, wonach derartige Gesellschaften ohne viele Kosten eingerichtet werden müssen und können, vor Augen gestellt. Ein solches Programm vermag jedoch niemand besser zu entwerfen als du. Deshalb wünschte ich, du möchtest, falls du diese meine Gedanken billigst, die Ausarbeitung dieses Programms gütigst übernehmen.“ [1]

Desing ging auf den Plan einer litterarischen Gesellschaft innerhalb der bayrischen Benediktinerkongregation ein und entwarf ein darauf bezügliches Programm [2]. Der Gedanke,

---

[1] O si in nostra congregatione ratio quaedam excogitaretur, qua tot sublimia ingenia studiis statui et vocationi nostrae conformibus applicari possent ad aliqualem saltem imitationem nostrorum Sanct-Maurianorum! Quibusdam ex Reverendissimis DD. Abbatibus in ultimo capitulo generali Benedicto-Buri congregatis proposui, congregationi nostrae maxime fore proficuum, si quaedam inter varios variorum monasteriorum sodales societatis litterariae species eaque duplex ordinaretur, una pro excolenda historia patriae et serenissimae domus Bavaricae, altera pro defensione ecclesiae Romano-Catholicae adversus periculosas modernorum machinationes haereticorum. . . . Quod historiam patriae attinet, ante annum rumor erat, Ingolstadii quosdam similem meditari societatem; haud vero committere deberemus, ut extranei ex arvis nostris, sine quibus egebunt, gloriae messem colligant. Advertebam quidem propositionem meam non displicuisse, facile tamen etiam vides rem istam successum haud habituram, nisi eadem a pluribus urgeatur, simulque systema quoddam, iuxta quod societates huiusmodi sine multis expensis ordinari debeant et possint, ante oculos ponatur. Tale vero systema nemo te melius conficiet, unde optarem, ut, si haec mea cogitata probaveris, hunc laborem in te recipere non graveris. Forster an Desing, St Emmeram 17. April 1751 (MUB. Ms 703).

[2] Ad C. V. P. Frobenium Forster consilium extemporaneum de erigenda in Congregatione Benedictino-Bavarica Societate litteraria (MUB. Ms 703, fol. 291 sqq).

in dem es gipfelt, besagt: unter den in der Kongregation obwaltenden Verhältnissen dürfe sich einzig und allein ein Unternehmen Erfolg versprechen, welches für die zu errichtende Gesellschaft eines — und er nennt hier ausdrücklich St. Emmeram — oder nur eine beschränkte Zahl von den bayrischen Klöstern zum Ausgangspunkte nimmt.

Dieser Gedanke blieb von nun an für Forster das Leitmotiv all seiner auf die Erneuerung und Pflege der wissenschaftlichen Studien in der bayrischen Benediktinerkongregation gerichteten Bestrebungen. Die von Desing geltend gemachten Schwierigkeiten der Gründung erkennt er an, hält sie aber nicht für unüberwindlich. Seine Hoffnung ist dabei gerichtet auf den jungen Ordensnachwuchs. Dieser sei für den Plan zu gewinnen. Am meisten würde er sich hierfür versprechen, wenn die Professoren des gemeinsamen Studiums Litterargeschichte lehren wollten, das wirksamste Mittel, um die Überzeugung von der Notwendigkeit einer Societas litteraria zu befestigen [1].

Während Forster und Desing den vorgelegten Plan erwogen, traf im Kloster zu St. Emmeram Oliverius Legipontius ein (1752) [2]. Legipont, dem Kloster St. Martin in Köln angehörig, hatte bisher eine lebhafte Teilnahme an den litterarischen Unternehmungen des Benediktinerordens in Deutschland gezeigt, war unter anderem an der durch die Kriegsläufte verhinderten Gründung eines von Benediktinern zu leitenden Instituts für junge Adelige beteiligt gewesen, hatte mit Magnoald Ziegelbauer an einer Litteraturgeschichte des Benediktinerordens und an zahlreichen und umfassenden andern Werken

[1] In qua tamen re tantas mihi detexisti difficultates, quae haud facile sunt superandae; attamen tentandum est aliquid et res urgenda diu; spero, quae modo impedimenta censentur, cum tempore nulla fore aestimanda, modo iuniores saltem stimulandi sunt. His societatis litterariae utilitas aut etiam necessitas inculcanda; quam reor haud melius observabunt, quam per studium historiae litterariae. Forster an Desing, Ende 1751 (MUB. Ms 703).

[2] Vgl. Endres, Beiträge zu der Biographie und den litterarischen Bestrebungen des Oliverius Legipontius, Studien und Mitteilungen aus dem Bened.- u. Cist.-Orden 19 (1898) 1—9, 182—189.

gearbeitet. Nunmehr, in Regensburg, widmete er sich ganz dem wissenschaftlichen Reformgedanken, sei es, dafs er ihn bei seiner Ankunft bereits in sich getragen oder dafs er sich hier dank der Agilität seines Geistes namentlich im Umgange mit Forster rasch für denselben begeistert hatte. Seine Tendenzen trugen jedoch weit über die Bestrebungen der beiden bayrischen Benediktiner hinaus. In eben jenem Jahre 1752 liefs er eine Schrift erscheinen, welche eine Reform der Gymnasial- und Universitätsstudien im ganzen katholischen Deutschland ins Auge fafste [1]. Auch der Plan einer Benediktineracademie erweiterte sich bei ihm zu einem den Orden von ganz Deutschland umfassenden Umfange. Es läfst sich nicht leugnen, dafs Legipont bei der Entwicklung dieses Planes von grofsen Gesichtspunkten bestimmt war und dafs er der zu gründenden Akademie ein ebenso bedeutendes als verlockendes Arbeitsprogramm in Aussicht stellte [2].

Desing und Forster, welche Mühe hatten, gegenüber enger begrenzten Aufgaben den Mut aufrecht zu erhalten, teilten die sanguinischen Hoffnungen Legiponts nicht, der lebhaft für seine Akademie agitierte. Desing wurde noch dazu sehr bald durch das ungestüme, leidenschaftliche Drängen Legiponts ganz abgestofsen. Forster, welcher mit einigen andern bayrischen Benediktinern, nämlich Veremund Gufl von Prüfening, Benedikt Bucher von Niederaltach, Cölestin Leutner von Wessobrunn, seinen Namen für die Akademie hergegeben hatte, hätte es gerne gesehen, wenn Legiponts Bemühungen von Erfolg gekrönt gewesen wären [3].

---

[1] Methodus studiorum tum humaniorum cum severiorum, prout ea deinceps in gymnasiis et universitatibus catholicis per Germaniam maiori cum fructu tradenda superiorum nutu praescribuntur, Regensburg 1752.

[2] Systema instituendae societatis litterariae Germano-Benedictinae, Kempten (Stadler) 1752.

[3] Ego rei inceptae cursum permitto et si valeo etiam promoveo; quamvis enim praevideam eandem cum eo apparatu, qui in dicto systemate describitur, non successuram, existimo tamen multum utilitatis in ecclesiam et s. ordinem nostrum redundaturum, si doctiores ex Germania

Je mehr die Aussichten darauf schwanden, desto fester behielt er sein altes Ziel im Auge, desto mehr konzentrierte er seine Thätigkeit in Rücksicht auf dasselbe. Solange er noch als Prior (bis 1760) seinen Abt auf den Generalkapiteln der Kongregation zu vertreten hatte, lag ihm hierbei die Belebung der Studien des gröfseren Ganzen am Herzen. Sobald ihm jedoch (1762) die Leitung seines Hauses als Fürstabt übertragen war, erkannte er deutlich, nur dadurch einen Erfolg erreichen und nur dadurch diesem Ganzen dienen zu können, dafs er seine Reformpläne einzig und allein auf sein eigenes Kloster einengte.

Auf dem Generalkapitel zu Oberaltach Ende Mai 1753 brachte Forster wieder, wie schon früher einmal, die Gründung einer wissenschaftlichen Vereinigung der bayrischen Benediktiner zur Sprache[1]. Er konnte diesmal bereits einen von Desing ausgearbeiteten Plan der zu unternehmenden wissenschaftlichen Arbeiten vorlegen. Derselbe fand auch die Billigung der Äbte von Scheyern und Oberaltach. Aber der schliefsliche Erfolg war nur ein „tiefes Schweigen“[2]. Nicht besser erging es der schon seit Decennien in der bayrischen Kongregation von den einsichtsvollsten Männern vertretenen Absicht, die Methode des theologischen, bisher ausschliefslich spekulativ gehaltenen Unterrichts zu Gunsten einer „dogmatischen“ Theologie umzugestalten, so sehr sich auch Forster für die letztere verwendete. Im Studienwesen der Kongregation blieb somit alles beim alten.

---

sodales nostri sese unierint ad praestantiora quaedam opera. . . . Caeterum clar. Legipontio non resisto, sed etiam, ut in coepto consilio pergat et, quousque demum fieri poterit, illud promoveat, hortor. Forster an Desing, St. Emmeram 30. Oktober 1783 (MUB. Ms 704).

[1] Cf. Propositiones in Capit. Gener. in Oberaltaich 1753 (Klosterbibl. Metten, Prüfeninger Ms 2753).

[2] Systema de laboribus litterariis in congregatione nostra instituendis Reverendissimo Schyrensi et Clar. D. P. Benedicto Oberaltachensi in nupero Gener. Capitulo commendavi; uterque illud plurimum laudavit, . . . sed summum posthac de illo silentium fuit. Forster an Desing, St. Emmeram 11. Juni 1753 (MUB. Ms 703).

Nicht entmutigt durch diese Mifserfolge, verfafste nun Forster im Jahre 1755 eine Denkschrift: „Cogitationes de modo docendi et discendi theologiam“ [1], die er seinen Gesinnungsgenossen mitteilte und in welcher er den Plan seiner „dogmatischen“ oder „positiven“ Theologie, d. i. einer auf die Heilige Schrift und die kirchliche Tradition zurückgehenden Lehrweise, entwickelte. Sein Einflufs wahrscheinlich brachte es sodann zu stande, dafs auf dem nächsten Generalkapitel zu Tegernsee 1756 Anselm Desing mit der Ausarbeitung eines Gutachtens über die Erneuerung des allgemeinen Studienwesens innerhalb der ganzen Kongregation betraut wurde, und dafs allmählich wenigstens eine Umstimmung mafsgebender Persönlichkeiten zu Gunsten der Reform des „studium commune“ auf philosophischem und theologischem Gebiete eintrat. Das Generalkapitel zu Prüfening (1759) gab dieser Sinnesänderung dadurch Ausdruck, dafs es bei aller Wahrung des ausschliefslich thomistischen Standpunktes in der Lehre einer Berücksichtigung moderner Doktrinen Raum gewährte, einer Berücksichtigung allerdings nur zu dem einen Zwecke, um diese neuen Lehren von eben jenem Standpunkte aus zu bekämpfen [2]. Einer eklektischen Lehrweise, zu welcher sich die Emmeramer schon Anfang der vierziger Jahre bekannten, war also damit keineswegs das Wort geredet. Ja selbst diese geringe Konzession reichte aus, wie Forster an einem Beispiele zeigt, den Unwillen eingefleischter Scholastiker zu erregen, bei denen jegliche neue Ansicht auf philosophischem

[1] Die Schrift ist in der Korrespondenz Forsters öfter erwähnt; ich konnte sie jedoch nirgends ausfindig machen.

[2] Protocollum capit. general. 1759 sess. 5, 13: An quoad doctrinam insistendum sit conclusis capitularibus tam in philosophia quam in theologia, ita ut inhaereatur principiis et sententiis s. Thomae? Ad 13: Inhaereatur stricte de verbo ad verbum statutis congregationis nostrae de comm. studio litter. c. 2, § 3 circa finem quoad philosophiam aeque ac pro theologia; tradantur simul pro refutatione doctrinae novae, et iuxta mentem Mabillonii „de studiis monasticis“ reiectis inutilibus quaestionibus novellae nostrae religionis plantulae instruantur in ethicis (Klosterbibl. Metten, Prüfen. Ms 2753).

Boden unterschiedslos im Verdachte des Naturalismus, Deismus oder Atheismus stand. Forster selbst war ein Gegner dieser engherzigen Richtung. Er sah nicht so schwarz bezüglich der neueren Lehren in der Philosophie seiner Zeit. Er war für eine Freiheit des Philosophierens namentlich in rein natürlichen Dingen, die keinen Bezug haben zur Religion, und hielt sie für gefahrlos [1]. In der Theologie war Forster mit dem thomistischen Standpunkte völlig einverstanden. Nur erhob er seine Stimme für eine Scheidung des grofsen theologischen Lehrstoffes in die theologischen Spezialfächer, wie sie damals gleichzeitig sowohl von Maria Theresia und ihren Beratern für die österreichischen Erblande als auch von Martin Gerbert für sein herrlich erblühendes St. Blasien intendiert wurde. Er wollte demnach rein philosophische Fragen aus der Theologie in die Philosophie verweisen und zwischen Dogmatik, Moral und kanonischem Rechte genau geschieden wissen [2]. Er wollte den biblischen Wissenschaften und der Geschichte ein Recht im theologischen Studienplane zuerkannt sehen.

Hatten bisher für den theologischen Unterricht die Sentenzenbücher des Petrus Lombardus und die theologische Summa des hl. Thomas von Aquin als die bevorzugten und hauptsächlichsten Lehrbücher ausreichen müssen, so drängte jene reformatorische Tendenz notwendig zu der Beschaffung einer neuen theologischen Schullitteratur.

Noch ehe diesem Bedürfnis nach Mafsgabe des von dem Braunauer Benediktinerabt Stephan Rautenstrauch entworfenen Studienplanes Rechnung getragen wurde, war bereits ein anderer Benediktinerabt des westlichen Deutschland, Martin Gerbert von St. Blasien, an der Arbeit, in Lehrbüchern ein den Forderungen der Zeit entsprechendes System der Theologie auf- und auszubauen, ein Gebäude, „höher und umfassender, als man bis dahin zu bauen pflegte“ [3]. Vermutlich waren Frobenius Forster die in acht Bänden erschienenen „Principia

[1] Endres, Korrespondenz der Mauriner mit den Emmeramern 100.
[2] Ebd. 101.
[3] Krieg, Prorektoratsrede, Freiburg 1896, 48.

theologiae“ Martin Gerberts, welche 1759 in der Druckerei von St. Blasien zur Vollendung kamen, noch unbekannt geblieben, als er sich 1760 an Dom Joseph François, ein Mitglied der Lothringer Benediktinerkongregation, wendete, um von ihm eine Schullitteratur zu erlangen, welche für die bayrischen Benediktiner nach seinem Wunsche mit dem Erweise der Berechtigung einer Reform zugleich ein Muster ihrer Durchführung hätte erbringen sollen[1].

Frobenius Forster war, wie wir sehen, allmählich stillschweigend von dem Plane einer Benediktinerakademie abgekommen. Er war zu der richtigen Erkenntnis gelangt, dafs eine Erneuerung und Belebung des wissenschaftlichen Lebens gleichsam von der Wurzel aus zu beginnen habe, dafs eine Reform des Studienwesens hierzu die notwendige Vorbedingung bilde. Zudem wurden einer bayrischen Benediktinerakademie sozusagen die Quellen abgegraben, als im Jahre 1759 die kurbayrische Akademie der Wissenschaften ins Leben trat und die besten Kräfte aus den bayrischen Benediktinerklöstern in sich aufnahm. Was er in der Kongregation nicht erreicht hatte, das suchte Forster später innerhalb seines Klosters allein ins Werk zu setzen.

Seine Bemühungen wurden so schliefslich doch noch von Erfolg gekrönt. Im weiteren Umfange des Ordens allerdings griffen seine Pläne zur Hebung des litterarischen Lebens und Schaffens nicht genügend wirksam durch. Auch scheint mit der Lässigkeit auf geistigem Gebiete in manchen Klöstern eine Erschlaffung der ascetischen Spannkraft Hand in Hand gegangen zu sein. Gerade jene Männer, die ihre heiligste Begeisterung und beste Kraft für einen weitere Kreise erfassenden Aufschwung des Ordens einsetzten, konnten sich jener Wahrnehmung nicht verschliefsen und mufsten mit Trauer und Unmut ob dieser Lage der Dinge erfüllt werden. In einer bittern Stunde eröffnet darüber einmal der edle Desing seinem Freunde Forster das Herz. Auf ihn

[1] Die Briefentwürfe Forsters teilte ich mit in: Korrespondenz der Mauriner etc. 98 ff.

machen, so bekennt er, die Ordensleute seiner Zeit einen wenig günstigen Eindruck. Ja selbst die Freude an der Vergangenheit werde ihm vergällt, da die Geschichte für diejenigen, welche nicht auch selbst etwas leisten, zur Unehre gereiche. „Denn unser Stamm und unsere Ahnen und das, was wir nicht selbst gethan, das ist", sagt er, „nach meiner Meinung nicht eigentlich das Unsrige."

Forster hatte ihm kurz vorher auf das innere und geistliche Leben der Novizen bezügliche Vorschläge mitgeteilt. Desing findet sie weise und lobenswert. Allein er vermifst für ihre Ausführung in der Kongregation die sichern Voraussetzungen. „Wir lehren zwar die Tugend, aber wir geben ihr keinen Bestand. Daher geschieht es, dafs jede sich bietende Gelegenheit leicht zu einer Gefahr wird. Zu zehnt bemühen wir uns um das innere Leben, aber man lebt grofsenteils dahin in Zeremonien, äufseren Verdemütigungen und in Formen, die auf den Augenschein berechnet sind. Daher kommt es, dafs in den Klöstern derjenige ein ganz guter Mönch sein kann, welcher in Chor und Refektorium erscheint und eifrig seiner Betrachtung und derartigem obliegt. Aber setze ihn ein wenig der Luft aus, und er steht ab."

Eine weitere Bemerkung Desings zeigt, dafs er in Übereinstimmung mit unserem modernen Gefühl einem mehr aktiven Ordensleben vor einem rein oder grofsenteils kontemplativen den Vorzug giebt.

Dann kommt er nochmals auf die Reform von Erziehung und Schule im Orden zurück und schliefst: „Mit einem Worte, auch wenn unser Noviziat und die Schule aufs beste bestellt wären, so würde das nichts nützen. Denn es fehlt an der Unterordnung, es fehlt an der Ausführung. Überall sowohl aufserhalb des Kapitels als wie neulich auch innerhalb des Kapitels stöfst man auf Hindernisse. Nur noch durch ein Wunder erhält uns Gott, indem er immer noch tüchtige Prälaten erweckt." [1]

[1] Pro me, fateor, recentis aevi ascetae parum excitarunt orexin; ne historia quidem ordinis, quae nisi quid praestemus ipsi, dedecori nobis est. Nam genus et proavos et, quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto.

Daraus geht hervor, dafs Desing auf die Regeneration eines gröfseren Ganzen des Ordens kein Vertrauen setzte. Eine solche verspricht er sich nur in dem Falle, dafs ein einzelner Prälat in seinem Kloster für sie einsteht.

Diese Stimme vom Vorabende der Säkularisation macht es begreiflich, wenn später auch katholische Schriftsteller in der vollbrachten Klosteraufhebung lediglich eine Konsequenz der Thatsachen erblickten. Ein J. A. Möhler schrieb so fast noch unter dem lebendigen Eindrucke der Säkularisation über die Klöster: „Sie haben gelebt und abgelebt. Diese Massen waren nicht mehr zu beleben; die Kraft und Frische des Lebens war unwiederbringlich verschwunden. Was nun die Kirche selbst nicht thun mochte, das geschah von aufsen her, und man leistete ihr einen grossen Dienst, obschon man das nicht beabsichtigte, und viele der Ihrigen es nicht anerkennen“.[1]

Vielleicht ist in diesem Punkte das Urteil des sonst so mafsvollen Möhler doch zu schroff und zu allgemein. Gerade der Benediktinerorden, soviel auch seine idealsten Mitglieder

Omnia laudo, quae de tyronibus in interioris vitae studio confirmandis sapientissime scribis.

Invenire tamen me existimo in nostra mussitatione deesse soliditatem. Docemus virtutem, non stabilimus. Hinc fit, ut, cum ad occasionem deveniunt, facile impelluntur. Deni inculcamus internam vitam et maxima pars in cerimoniis, externis humiliationibus et quae oculo parent, transigitur. In monasteriis quoque, qui chorum, refectorium, avidam meditationem et huiusmodi obit, is optimus est monachus. Cum paulum aëri exposueris, foetet.

Considera alios quosdam religiosos, externis his carentes, sed ita in tyrociniis institutos, ut doceantur iam tum et opere postea ostendant esse ac persistere inter ventos immoti, inter sordes mundi. Hanc ego vitam internam longe praefero illi, quae in speculando tantum aut maxime consistit.

Verbum unum addo. Etiamsi optime fingerentur et tyrocinium et schola, nihil proficiet. Nulla est subordinatio, executio nulla. Sed scopae extra capitulum et, ut nuper, etiam intra capitulum dissipatae. Deus miraculo nos servat identidem excitando praelatos praeclaros. Desing an Forster, Ensdorf 6. März 1758 (MUB. Ms 704).

[1] Tübinger theol. Quartalschr. 1826, 431. Vgl. Alois v. Schmid, Der geistliche Entwicklungsgang Joh. Ad. Möhlers, Hist. Jahrb. 18 (1897) 578.

selbst noch zu wünschen übrig hatten, und soviel er auch thatsächlich bei strafferer Organisation in den einzelnen Kongregationen über das Erreichte hinaus hätte leisten können, schlofs seine Rechnung im Zeitpunkte der Säkularisation nicht mit einem derartigen Defizit. Manches Kloster trat vielmehr mit vollen Ehren vom Schauplatze der Geschichte ab.

Sechstes Kapitel.

Mitglied der bayrischen Akademie der Wissenschaften.

Was Forster mit einigen andern strebsamen Ordensgenossen schon seit Jahren im Auge gehabt hatte, nämlich eine gelehrte Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft, trat ins Dasein durch die Gründung der kurbayrischen Akademie der Wissenschaften 1759. Die Art dieser Gründung ist von symptomatischer Bedeutung für das 18. Jahrhundert, in welchem vielfach erst die durch den Humanismus gezeitigten Tendenzen zu entschiedenem und endgültigem Ausdrucke kamen. Hatte vormals das Laienelement im wissenschaftlichen Wettbewerbe eine untergeordnete Rolle gespielt, nunmehr waren die Zeiten andere geworden. Die Gründung der bayrischen Akademie ging zunächst von Laien aus. Indes konnte man der gelehrten Geistlichen nicht entraten. Unter den Benediktinern, welche die Seele des ganzen Unternehmens, der Bergrat Georg Lori, in trefflicher Wahl von Anfang an für die Akademie ausersehen hatte, einem Andreas Gordon und Ildephons Kennedy von den Schotten zu Regensburg, Anselm Desing von Ensdorf, Hermann Scholliner von Oberaltach, Eugen Dobler und Kandidus Wörle von Irsee, befand sich auch Frobenius Forster[1].

Am 22. Juni 1759 teilte ihm Lori mit, dafs er ihn in die Liste der ordentlichen Mitglieder aufgenommen habe. „Wissen Sie muntere Köpfe," so schreibt er ihm, „die Aufsätze an die

[1] Rudhart, Erinnerungen an Joh. G. von Lori, München 1859, 31.

Akademie einsenden können und wollen, so vergessen Sie nicht, selbe aufzumuntern. Es ist einmal Zeit, dafs wir Bayern auf den Bahnen zu wandeln anfangen, die andere Nationen vor hundert Jahren schon gebrochen haben.“ [1] Forster war anfänglich für die Akademie aufrichtig eingenommen, wie aus seinem Antwortschreiben an Lori hervorgeht. Dieses ist, während Forster sonst meist lateinisch korrespondierte, in deutscher Sprache abgefafst, allerdings in einem Deutsch, das weit von jenem Loris absteht und in seiner Unbeholfenheit in Forster keineswegs einen Ordensgenossen desjenigen (Heinrich Braun von Tegernsee) ahnen läfst, der sich durch Wort und Schrift ganz besondere Verdienste um die Pflege der deutschen Sprache in Bayern erwerben sollte. „Die Errichtung der Akademie“, so schreibt Forster [2], „ist eine gutthat, welche ich dem Edlen Bayer- und unserem lieben Vatterland, welches eine so fruchtbare Mutter der besten Köpfen ist, von langer Zeit her gewunschen habe. Dem Vrheber alles guten seye defswegen unendlicher Dank gesaget; denenjenigen aber, welche zu diesem alles lobs würdigen wercke die hände gebothen und durch standhaften Eyfer die demselben im weege stehende Beschwerde gehoben, steht der lohn von got und der unsterbliche ruhm von der welt zu erwarten.“ Sein lebhaftes Interesse für die neue Stiftung bekundete er alsbald durch die Übersendung zweier Aufsätze, eines historischen über die Synode von Aschheim, welcher seiner Feder entstammte, und eines numismatischen, welcher einen Teil des emmeramischen Münzkabinetts behandelte und dessen Abfassung er veranlafst hatte.

Lori dankt ihm und meint, Forsters Studie werde dem ersten Bande der historischen Klasse zu besonderer Zierde gereichen. Auch die numismatische Abhandlung des Regensburger Stadtsyndikus G. G. Plato, für welche Forster drei Kupferplatten hatte herstellen lassen, wurde in der Folge demselben einverleibt. Seinem Dankschreiben fügte Lori die

[1] Die Konzepte der Briefe Loris an Forster und des letzteren Antwortschreiben bewahrt das Archiv der bayr. Akademie der Wissenschaften.

[2] Brief vom 30. Juni 1759.

schmeichelhafte Bemerkung bei: „Die historische Klasse wird den ersten Band ihrer Schriften bis auf das Namensfest Seiner kurfürstl. Durchlaucht sicher in die Welt schicken können und die Herren Philosophen hinter sich lassen. Es liegt der Akademie alles daran, dafs wir zum erstenmal unter den eingeschickten Aufsätzen eine gute Wahl treffen und bekannte Sachen nicht für neue Wahrheiten der gelehrten Welt aufdringen. Wie schwer ist es aber nicht," fährt er, das Säumnis der philosophischen Klasse erklärend, fort, „in Gegenständen, die wir Philosophie nennen, ohne mehrere Beobachtung ein Erfinder zu werden? Doch hoffen wir von den Mitgliedern in Regensburg und Polling nützliche Entdeckungen zu erhalten und in kurzem die Liebe zur Naturgeschichte oder, wenn ich es so nennen kann, zur Landphysik, allgemeiner zu machen." [1]

Die Hoffnung Loris wurde von den Mitbrüdern Forsters in der Folge gerechtfertigt. Dieser selbst freilich sah sich gezwungen, nunmehr seine ganze wissenschaftliche Thätigkeit auf die beabsichtigte Alkuinausgabe zu konzentrieren. Die Umstände schienen sich hiefür glücklich zu fügen. Im Jahre 1760 durfte er das Priorat von St. Emmeram mit dem ruhigeren Amte eines Propstes von Hohengebraching vertauschen. Dieses reizende, ungefähr anderthalb Stunden südlich von Regensburg mitten in prächtigen Wäldern und an wohlgepflegten Weihern gelegene Besitztum des Klosters ward meist nur verdienten Männern zur Verwaltung anvertraut. Und da die Verwaltung wie auch die Seelsorge der umliegenden kleinen Ortschaften nur geringe Mühe verursachten, so schien dieser traute Fleck Erde wie geschaffen für „tuskulanensische Tage".

Doch leider wollte sich die ersehnte Mufsezeit nicht einstellen. Geschäfte (allem Anschein nach rechtlicher Art) seines Klosters zwangen ihn noch in dem laufenden Jahre, die Ruhe seiner Waldeinsamkeit mit dem bewegten Leben der bayrischen Residenzstadt zu vertauschen. Die Geschäfte gingen

[1] Brief vom 6. Januar 1760.

nicht nach Wunsch von statten, er selbst kehrte krank von München zurück und begann erst zu Anfang des folgenden Jahres (1761) wieder aufzuatmen und sich der gewohnten Arbeit zu widmen.

München hatte, wie er an Desing berichtet, keinen günstigen Eindruck auf ihn gemacht. Besonders mifsfiel ihm auch die Akademie der Wissenschaften, die er in der Nähe zu sehen Gelegenheit hatte. Er nahm Anstofs an dem freigeistigen Wesen einiger Akademiker, mit denen er daher möglichst wenig Verkehr unterhielt. Trotz alles bestehenden lebhaften Interesses für die Pflege der Wissenschaften verspricht er sich doch keinen günstigen Erfolg von der Akademie. Es fehle ihren Mitgliedern an den notwendigen Geistes- und Charaktereigenschaften, es fehle namentlich an tauglichen Vorsitzenden. Forster wundert sich darüber, dafs der gelehrte Bibliothekar Öfele der Akademie nicht angehört. Indes Öfele selbst schilderte ihm die Bestrebungen der Akademiker als wissenschaftliche Schöngeisterei, die schliefslich mit Barbarei enden werde. Von anderer Seite sehe man schon den nahen Zusammenbruch der Akademie voraus. „An alledem", so schliefst er seinen Bericht an Desing, „liegt mir wenig. Nur sollen katholische Männer vor allem auf der Hut sein, dafs nicht jene Zusammenkünfte zum Nachteile der Kirche und besonders des geistlichen Standes ausschlagen." [1]

[1] Monachii nihil fuit, quod me oblectaretur. Praeter alia mihi stomachum movit Libertinismus quorundam Academicorum, quibuscum propterea mihi modica ac paene nulla conversatio fuit. Viros inveni pro litterarum bonarum cultura ardentes, sed tanto operi vix, meo minimo iudicio, bene maturos. Desunt, qui conventibus illorum praesiderent, viri graves, iudicio pollentes, rerumque variarum, ut oporteret, gnari. Quid ab eiusmodi conventibus hominum iuvenum et inexpertorum sperandum aut etiam mutuendum sit, tumet arbitrare. D. Oeffelium Academicorum societatem repudiasse miror. Vir ille certe haud vulgariter doctus mire mihi descripsit illorum studia illaque „galantismi litterarii", qui demum in barbarismum recidet, nomine definivit. Alii viri graves augurantur brevi academiam illam tam debilibus columnis innixam collapsuram. Sed parum ista angunt, modo vigilent viri apprime catholici, ne conventus illi vergant in ecclesiae, status praeprimis ecclesiastici detrimentum. Forster an Desing, Ex Eremo Hochengebrachensi 25. Febr. 1761 (MUB. Ms 704).

In der That vereinigte die Akademie in sich zu verschiedenartige und namentlich zu viele neuerungssüchtige und unruhige Elemente, um eine Krisis, wie sie Forster hier andeutet, zu vermeiden[1]. Desungeachtet begann sie nun alsbald durch eine Reihe von Publikationen den regen wissenschaftlichen Eifer ihrer Mitglieder zu dokumentieren. Schon 1764 konnte sie mit dem zweiten Bande der akademischen Abhandlungen an die Öffentlichkeit treten und im gleichen Jahre den dritten Band der „Monumenta Boica" erscheinen lassen. Die letzteren, welche für eine grofse Reihe von Bänden ihren Stoff fast ausschliefslich aus den Archiven der Klöster schöpften, bekundeten von Band zu Band deutlicher, welch bedeutsames und kostbares Material für die Geschichte bisher in Staub begraben lag. Man hatte dasselbe von seiten der Klöster, wenige rühmenswerte Ausnahmen abgerechnet, weder beachtet noch gewürdigt. Und welch pietätvolles und zugleich ruhmreiches Unternehmen wäre es nicht gewesen, welch herrliches Arbeitsfeld hätte sich nicht eröffnet, hätten die Insassen der Klöster mit ihren Archivschätzen die Geschichte ihrer meist uralten Stiftungen aufzeigen und damit der vaterländischen und allgemeinen Geschichte einen Dienst leisten wollen! So kamen nun Fremde und zuweilen Leute, die den Klöstern nicht nur innerlich kalt, sondern offenbar feindselig gegenüberstanden, und „plünderten" die Archive. So begreift sich, wie Forster die fortschreitenden Arbeiten der Akademiker mit geteiltem Gefühl verfolgte. „Aber", so schreibt er an Desing, „dafs das infolge unserer Sorglosigkeit so kommen müsse, habe ich lange vorausgesehen und vorausgesagt."[2]

---

[1] Vgl. Westenrieder, Geschichte der bayrischen Akademie der Wissenschaften 1, München 1804, 248 ff.; Koch-Sternfeld, Betrachtungen über die Geschichte, ihre Attribute und ihren Zweck etc., München 1841, S. XXVII.

[2] Academici Monacenses iam secundum tomum dissertationum et tertium Monumentorum Boicorum in publicum miserunt: laudo illorum in his monumentis eruendis industriam; doleo vero archiva nostra ab his hominibus expilari; quod ego ex nostra socordia futurum diu praevidi et praedixi. Brief an Desing, St. Emmeram 29. Nov. 1764 (MUB. Ms 704).

Die gleichen Gefühle, wie die „Monumenta Boica“, zu denen er übrigens später selbst beisteuerte, erweckten in ihm Publikationen Öfeles. Er nimmt Anstofs an deren volltönenden Vorreden. Er kann offenbar das Eindringen des Laienelements in die bisherige Domäne des Klerus nicht verschmerzen; er fürchtet daraus Nachteile für Kultur und Religion und wundert sich, wie trotz alledem die Hüter der Kirche, welche sich einer einreifsenden Barbarei und Irreligiosität kraft ihres Amtes wie eine Mauer entgegenstellen müfsten, die Hände ruhig in den Schofs legen. „In umgekehrter Ordnung“, sagt er, ein auf das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Wissenschaft unzähligemal angewendetes Wort benutzend, „werden jetzt die Ägypter die Hebräer plündern.“ [1]

Allein das war nun einmal nicht mehr zu ändern. Und was die Akademie anlangt, welche parteilos auch verdiente Glieder des Klerus aufnahm, so konnte es sich hier einzig und allein darum handeln, dafs Geistliche und Laien auf dem freien und gemeinsamen Boden der Wissenschaft ihre Kräfte mafsen. Die Emmeramer spielten in dieser freien Konkurrenz unter der Regierung Forsters und später keine untergeordnete Rolle. Von sieben innerhalb eines Decenniums (1775—1785) von der historischen Klasse gestellten Preisfragen wurden sechs von Emmeramern bearbeitet und die Bearbeitungen des Preises oder sonstiger Auszeichnungen für würdig erkannt. In einem Rückblick auf das „Jugendalter“ dieser Klasse der Akademie gedenkt Döllinger ausdrücklich der beiden beteiligten Mönche von St. Emmeram. Die Ordensgeistlichen, so meint er, haben damals den Publikationen der Klasse ihr spezifisch bayrisches Gepräge verliehen. Die Mehrzahl dieser Männer sei allerdings weder geneigt noch im stande gewesen, über den engen

[1] Oefelii dicacitatis in prooemiis suis diu etiam me piguit. Sed nihil aliud a viris laicis famam eruditionis exambientibus hodie expectari potest. Miror inertiam virorum ecclesiasticorum, eorum praesertim, quibus vi sui muneris incumberet murum se opponere irruenti barbariei ac irreligioni. Inverso ordine spoliabunt Aegyptii Hebraeos. Forster an Desing, St. Emmeram 11. Nov. 1765 (MUB. Ms 704).

Kreis ihres Klosters hinaus einen Stoff von allgemeinerem Interesse zu behandeln. „Doch machen hier die Beiträge zweier Ordensglieder von St. Emmeram in Regensburg, Sanftl und Zirngibl, rühmliche Ausnahmen.“ [1]

Siebtes Kapitel.

Fürstabt von St. Emmeram.

Die Regierungszeit von Fürstabt J. B. Kraus gewinnt dadurch an Interesse, dafs sie in eine Periode bedeutungsvoller Wandlungen auf dem Gebiete der Wissenschaft und des geistigen Lebens fällt. Kraus hatte sich in der ersten Hälfte seiner Regierung der wissenschaftlichen Reformen, wie wir sahen, warm angenommen. Eine trübe Erfahrung aber hatte ausgereicht, um ihn von seinen Reformplänen abwendig zu machen. Dies bedeutete aber keineswegs zugleich eine Abwendung von der Wissenschaft und ihrer Pflege. Seine letzten zehn Lebensjahre waren die fruchtbarsten in seinem litterarischen Schaffen. So sehr er anfänglich die wissenschaftlichen Reformen begünstigte, so wenig war er je für die aufklärerischen Tendenzen seines Zeitalters zu gewinnen gewesen. Das christliche Lebensideal und die Regel des hl. Benedikt bildeten die unverrückbare Norm seines Lebens. Mitten in einer Zeit hohler Äufserlichkeit und eines übermäfsigen Wohlgefallens an Etikette und gekünstelten Manieren wies seine Geistesrichtung nach innen, nach der Pflege und Vervollkommnung des inneren Menschen. So blieb er zeitlebens ein Mönch von altem Schrot und Korn. Daran vermochte auch der Besitz der Fürstenwürde nichts zu ändern. So sehr war er z. B. auch als Reichsfürst auf die Pflicht und Tugend der Armut bedacht, dafs ihn nur diese Titel vor dem Vorwurf schützten, durch das Gehaben in seiner Kleidung seiner Würde zu vergeben [2].

[1] Döllinger, Akademische Vorträge 2, Nördlingen 1889, 360 f.

[2] Paupertatem religiosam adeo adamavit, ut eam pro divitiis haberet et necessariis deficientibus satis sese opulentum existimaret, quin etiam in

Und so anspruchslos und einfach war er in allen Dingen. Eine kindliche Frömmigkeit geleitete ihn durchs Leben und verklärte noch die letzte Stunde desselben. Längst mit den Sakramenten der Sterbenden versehen, raffte er, der bereits in den letzten Zügen zu liegen schien, nochmals all seine Kraft zusammen zu den Worten: „Die heilige Eucharistie verlange ich; schnell, schnell!“ Es waren die letzten Worte und das letzte Verlangen[1]. Bei seinem Tode am 14. Juni 1762 hinterliefs er nach zwanzigjähriger segensreicher Regierung einen blühenden Konvent.

Aus demselben ragte ohne Zweifel Frobenius Forster, der langjährige Prior und nunmehrige Propst, vorteilhaft hervor. Ihn stellte der Wille seiner Mitbrüder, als sie am 24. Juli 1762 zur Abtswahl versammelt waren, auf den Leuchter.

Es war eine glückliche Wahl. Forster stand noch in den rüstigen Mannesjahren, und, was nicht vorauszusehen war, die Vorsehung gestattete ihm, noch fast volle drei Decennien den Krummstab der Abtei zu führen. Von dem Klosterberuf im allgemeinen und von der Stellung des Abtes im Kloster insbesondere besafs er eine hohe Auffassung. Und da nun die Bahn für seit langem gehegte Pläne frei sich vor ihm öffnete, so zögerte er nicht, diese ins Werk zu setzen.

Mit Ernst und Beharrlichkeit hatte sein frommer Vorfahr für den blühenden Stand des geistlichen Lebens seiner Klostergemeinde gesorgt. Hier konnte es sich nur darum handeln, die erreichte Höhe zu behaupten. Dagegen galt es an einem andern Punkte hebend und fördernd auf seine Mitbrüder einzuwirken, auf dem Gebiete der Wissenschaft. Nicht als ob Kraus nicht auch auf diesem Boden gesät und geerntet hätte. Aber er war doch allmählich ängstlich geworden. Er fürchtete

principatus gradu positus vestibus plerumque uteretur, quibus, nisi virtus sublimasset, dignitatem depressisset, cura sui inter ultimas relicta. — Continuatio Annalium Congr. Bened. Bav. ad. ann. 1762 (handschriftlich in der Klosterbibl. Metten, Bened. II, 48).

[1] Et ecce, animam dum iamiam agere videbatur recollectis subito omnibus viribus . . . ad circumstantes dixit: „S. Eucharistiam peto“, et ne mora traheretur, statim subiunxit: „Cito, cito!“ — Ebd.

giftige Früchte vom Baume der Wissenschaft und wollte sich zuletzt in den Ansprüchen an seine Mitbrüder mit dem für einen Ordensmann eben „notwendigen“ Mafse von Kenntnissen begnügen.

Dagegen war nun Forster fest überzeugt von dem notwendigen Bündnisse des Mönchtums mit einem ernsten, vorwärtsstrebenden wissenschaftlichen Bemühen. Er sah in der Pflege des geistigen eine Stütze des geistlichen Lebens. Ihm schwebte die alte historische Bedeutung der Klöster, Centren der christlichen Kultur für weithin zu bilden, lebendig vor Augen. Die Besorgnis, aus irgendwelcher wissenschaftlichen Bethätigung möchte ein Nachteil für das klösterliche Leben der Seinen erwachsen, war ihm völlig fremd. Dazu kam, dafs damals von allen Seiten der Ruf nach Aufklärung erscholl. Mochte er auch noch so oft eine genügende Rechtfertigung nicht besitzen, weder im Munde derer, die ihn erhoben, noch bezüglich der Absicht, der er meist diente, so fühlten doch die besten und edelsten Männer auch das Berechtigte, das ihm zu Grunde lag. An den Mauern von St. Emmeram sollte er nicht ohne Wiederhall verklingen. Forster verstand ihn im Sinne der Forderung eines Studiums, das sich nicht auf ausgelebte Schulformeln einschränkt, das nicht nur die Schule, sondern auch das Leben und die Zeit im Auge hat, das nicht nur ererbten Besitz hütet und wahrt, sondern das geistige Gut mehrt und bereichert. Diese Gesinnung Forsters bestätigt Abt Rupert Kornmann, wenn er von ihm erzählt: „Es waren seine Lieblingsmaximen, die er nicht selten mit dem gröfsten Feuer beteuerte: ‚Ich will machen, dafs meine Leute mehr lernen, als ich gelernt habe; und sie sollen auch mehr lernen können, als ich lernen konnte.‘“ [1]

Wie er diesen Entschlufs zur Ausführung brachte, darüber berichtet Placidus Heinrich, welcher unter dem Regimente Forsters zu St. Emmeram seine wissenschaftliche Ausbildung

[1] Kornmann, Trauerrede auf Frobenius, d. heil. röm. Reichs Fürsten, d. kais. freyen Reichsstifts zu St. Emmeram in Regensburg Abt, Regensburg 1791, 15.

erfuhr, in seiner Biographie des letzten Fürstabtes von St. Emmeram das folgende: „Der vor kurzem erwählte Fürstabt Froben Forster, vertraut mit dem Streben seines Zeitalters, bewandert in allen Zweigen der Litteratur, überzeugt, dafs ernste Studien den Klöstern Halt und Schwung verschaffen, bereits umgeben mit Männern von Talenten und Kenntnissen, die ihm sein gelehrter Vorfahr Johann Baptist hinterliefs und die sich mit jedem Jahre vermehrten, der weise Froben fafste den kühnen Entschlufs, in seinem Stift eine kleine Akademie der Wissenschaften zu errichten. Der Himmel segnete sein Unternehmen, und der alte Präsident genofs noch bei Lebzeiten das höhere Vergnügen, unter seinen Mitbrüdern Männer zu zählen, welche Philosophie, Naturkunde, Mathematik, Geschichts- und Altertumskunde, Numismatik, Diplomatik, orientalische und occidentalische Sprachen, geistliche Beredsamkeit und schöne Wissenschaften mit Eifer betrieben und in allen jenen Fächern mit Ruhm auftreten konnten — Froben im eigentlichen Sinne Schöpfer des goldenen Zeitalters für St. Emmeram.“ [1]

[1] Pl. Heinrich, Biographie von Cölest. Steiglehner, Regensburg 1819, 12. Das Bewufstsein, dafs das geistige Leben zu St. Emmeram unter Forster die glänzendsten Perioden der Vergangenheit des Klosters erreichte, wo nicht übertraf, erfüllte die letzten Mitglieder der Abtei insgesamt und findet z. B. auch in dem folgenden Passus einer Anrede Roman Zirngibls an C. Steiglehner seinen Ausdruck: „Sapientissimus antecessor Tuus severiores scientias iuxta sensum saeculi tunc adhuc recte et iuste cogitantis introducere in monasterio cupiens, Te ad hunc finem consequendum aptissimum aestimavit: Wolfii elementa Tuis manibus concredidit. Pius pater non frustratus est spe sua; brevi enim sine omni duce, proprio Marte centuplum fructum tulisti et adeo profecisti, ut Tuo aevo esses et lumen aliis et magister in Isaac, docendo et imbuendo in omni genere scientiarum philosophicarum, quotquot erant cupidi et capaces, non solum regulares sed et saeculares, acriores disciplinas addiscendi, ita quidem, ut per Te asceterium nostrum sub Principe Abbate Frobenio factum sit emporium scientiarum, sicut sub Abbatibus Burchardo et Reginwardo per praepositum Arnoldum, decanum Othlonum et Wilhelmum, postea Abbatem Hirsaugiensem, quorum felicibus temporibus duces et principes, liberi et ingenui filios suos pro capessendis disciplinis sui aevi certatim ad monasterium deducebant“ (Zirngibl, Ad Rev^{mum} et Cels^{mum} Principem et Abbatem Coelestinum, sacerdotem iubilaeum, allocutio 2. Oct. 1813, Regensburg 1813, 5 f.).

Zunächst begründete Forster im Jahre 1766 in seinem Kloster einen Lehrkurs für Philosophie und betraute mit der Leitung desselben die Patres Joh. Ev. Reichmeier, Wolfgang Fröhlich und Cölestin Steiglehner. Die Mathematik und die Naturwissenschaften waren dem letzteren übertragen. Der Abt wollte, dafs diese Fächer in einer dem damaligen Stande dieser Wissenschaften entsprechenden Weise tradiert würden. Deshalb unterstützte er den jungen talentvollen Vertreter derselben mit Rat und That und versah ihn mit allen Hilfsmitteln, die notwendig waren. Vor allem handelte es sich um die Beschaffung physikalischer Instrumente. Forster gründete also das mathematische Museum, wie das Physikalienkabinett damals genannt wurde. Steiglehner seinerseits verstand es, sich durch unausgesetzten Fleifs auf seinem Arbeitsfelde rasch heimisch zu machen, „und das physikalische Kabinett ward bald der Versammlungsort aller Naturforscher der Reichsstadt“ [1]. Bald auch schränkte sich der physikalische Unterricht nicht nur mehr auf die Insassen des St. Emmeramsklosters ein. Steiglehner hielt jährlich einen öffentlichen Kursus der Experimentalphysik ab. Dahin kamen nun aufser den Klerikern vieler Abteien der bayrischen Benediktinerkongregation auch die jungen Leute zahlreicher anderer Ordensgenossenschaften Regensburgs, insbesondere die Mendikanten. „Die Oberen derselben“, so erzählt Heinrich [2], „verlegten den philosophischen Kursus ihrer jungen Geistlichen nach Regensburg, um diesen sowohl als ihren Professoren Gelegenheit zu verschaffen, sich durch Steiglehners Umgang und Unterricht zu bilden. Man braucht nur die gedruckten Sätze ihrer jährlichen Finaldisputationen jener Zeiten zu durchgehen, um sich hiervon mit eigenen Augen zu überzeugen.

„Von Regensburg aus“, berichtet Heinrich weiter, „verbreitete sich diese Studienreformation durch die übrigen Klöster von Bayern, wobei sich die Benediktinerabteien ganz vorzüglich auszeichneten, da sie mit unserem Stifte in näherer

[1] Pl. Heinrich a. a. O. 19. [2] A. a. O. 52.

Verbindung standen. Bald traf man keine derselben ohne naturhistorische Sammlung und ohne physikalisches Kabinett. Nieder- und Ober-Altaich, Prifling, Benediktbeuern u. dgl. thaten sich hierin vor andern hervor. Wenn es den Prälaten von Pfalzbayern im Jahre 1781 möglich war, alle höheren Lehranstalten in den Lyceen mit tauglichen Professoren zu versehen, so dürfte wohl St. Emmeram einen grofsen Anteil daran gehabt haben.

„Wie jegliche Neuerung, so scheint auch diese auf dem Gebiete des Unterrichts und der wissenschaftlichen Forschung sich nicht ohne alle Beanstandung eingebürgert zu haben. Allein es stand der ehrwürdige Froben an der Spitze und deckte den schüchternen Cölestin mit seiner Ägide gegen jeden Angriff von aufsen.“ Indes war der Widerspruch doch lange nicht so mächtig als das Verständnis und Interesse, welches dem Physiker im Benediktinerhabit entgegengebracht wurde, und es verdient als ganz besonderer Erfolg von Steiglehners ruhiger, aber zielbewufster Thätigkeit hervorgehoben zu werden, dafs, noch ehe am Sitze der neugegründeten bayrischen Akademie der Wissenschaften durch Peter von Osterwald der erste Blitzableiter eingeführt wurde[1], in der Umgebung von Regensburg derselbe bereits seine Verwendung gefunden hatte. Eine seiner Dissertationen, in welcher er seine Beobachtungen über die elektrischen Erscheinungen an einigen Orten in der Nachbarschaft Regensburgs niedergelegt hatte[2], gab den Anstofs dazu, dafs bereits im Jahre 1775 Graf von Lerchenfeld zu Köfering alle seine Schlofsgebäude mit der Erfindung Franklins ausstatten liefs und so andern Gutsbesitzern mit dem guten Beispiele voranging[3].

Im Laboratorium der Klosterapotheke von St. Emmeram fand alsbald auch die neu aufstrebende Schwester der Physik,

---

[1] Beetz, Der Anteil der bayrischen Akademie der Wissenschaften an der Entwicklung der Elektrizitätslehre, München 1873, 6.

[2] Observationes phaenomenorum electricorum in Hohengebraching et Prifling prope Ratisbonam etc., Regensburg 1773.

[3] Pl. Heinrich a. a. O. 17.

die Chemie, eine Pflegestätte. Steiglehner liefs sich im Jahre 1776 durch den vorübergehend in Regensburg anwesenden kaiserlichen Leibarzt Ingenhoufs aus Wien in die damaligen Bestrebungen der „Gasologie“ einweihen.

Wie viel aber der Aufschwung der Naturwissenschaften zu St. Emmeram der Anregung und Initiative seines Prälaten verdankte, mit welch verlockenden Mitteln dieser den Lern- und Forschungstrieb seiner Mitbrüder herauszufordern suchte, dafür ist einer der sprechendsten Beweise, dafs er nach dem Vorgange von Kremsmünster sein Stift auch durch eine Sternwarte auszeichnen wollte. Es sollte im Bereiche des Klosters ein mächtiger Turm erstehen, welcher nach allen Seiten eine ungehinderte Aussicht geboten hätte. Allein diesmal glaubte der kluge Steiglehner, welcher die Observatorien von Wien, Prag und Kremsmünster kannte, sich genötigt, dem Eifer seines Mäcenas einen Hemmschuh anzulegen. „Sternwarten,“ so sagte er, „welche diesen ehrenvollen Namen mit Recht tragen sollen, mufs man nicht zwischen den Ringmauern der Städte, sondern auf Anhöhen im Freien suchen; bleibende Instrumente müssen nicht auf wankelhaften Türmen, sondern auf Felsen ruhen; auch dürfte der nötige Aufwand die Kräfte einer Abtei übersteigen, welche für so viele andere Bedürfnisse zu sorgen hat.“

Hierzu macht der treffliche Schüler Steiglehners und sein späterer Nachfolger im Lehramte die Bemerkung: „In dieser Antwort liegt alles, was sich Gründliches sagen läfst. Hätte man diese weisen Maximen früher befolgt, so stünde dermal nicht so manche Sternwarte unnütz da. Um aber Anfängern auch in der praktischen Astronomie Anleitung geben und die vorzüglicheren Beobachtungen am gestirnten Himmel machen zu können, schränkte Steiglehner seine Bitte dahin ein, dafs die zwei Ecktürme des Hauptgebäudes (des Klosters) zu diesem Zwecke hergerichtet würden, was auch 1774 und 1775 geschah. Hierauf sorgte er für ein gutes Sekundenpendel, ein dreischuhiges Spiegelteleskop, einen Spiegelsextanten und einen achtschuhigen Tubus mit einem vortrefflichen Okularmikro-

meter. Das weitere überliefs er der Zeit, benutzte aber das Vorrätige bestens.“ [1]

Nachdem einmal dem naturwissenschaftlichen Studium im Kloster Leben eingehaucht war, kam es von selbst und ohne besondere Anregungen von aufsen zu reicherer Entfaltung. Alsbald zog nämlich Steiglehner auch die Meteorologie in den Kreis seiner Studien. Sein Verdienst ist es, dafs in Regensburg die meteorologischen Beobachtungen bis zum Jahre 1771 zurückreichen, wo er sein „Diarium meteorologicum“ begann.

Als daher in Mannheim auf Anregung des Freiherrn Stephan v. Stengel der daselbst bestehenden Akademie der Wissenschaften im Herbste 1780 eine meteorologische Klasse angegliedert wurde, welche sich mit bayrischen Beobachtungsstationen in Ingolstadt, München, St. Zeno, Andechs, Tegernsee und St. Emmeram in Verbindung setzte, stand den Benediktinern zu St. Emmeram bereits eine zehnjährige Erfahrung und Beobachtung zu Gebote. Steiglehner hatte schon die Hälfte seines Diariums drucken lassen, und er hätte so den im Jahre 1781 beginnenden „Ephemerides societatis meteorologicae Palatinae“ einen instruktiven Prodromus vorausgehen lassen können, wäre er nicht an der Vollendung desselben durch seine Berufung an die Universität Ingolstadt verhindert worden. Was er nun hier leistete, ist bekannt und anerkannt. Aber es darf hervorgehoben werden, dafs auf den Dank dafür in erster Linie das Kloster St. Emmeram gerechten Anspruch hat. Unter Mithilfe des Laienbruders Wendelin Calligari [2], welcher speziell wegen seiner Tüchtigkeit als Mechaniker Aufnahme im Kloster gefunden hatte, und den dieses letztere dem neuen Professor für Mathematik,

[1] Pl. Heinrich a. a. O. 21 f. — Wenn die jetzige Sternwarte in Regensburg nun doch in den Bereich des ehemaligen St. Emmeramsklosters zu stehen kam, so rührt dies daher, dafs Fürst Taxis, nachdem er das Kloster erworben hatte, einen alten, massiven Turm im nunmehrigen Schlofsgarten dem Schüler Steiglehners, P. Placidus Heinrich, 1812 zu einem astronomisch-meteorologischen Observatorium und zur Wohnung überliefs („Placidusturm“).

[2] Lindner a. a. O. 1, 56.

Physik und Astronomie bereitwilligst zur Verfügung stellte, erneuerte er den physikalischen Apparat der Universität und verfertigte viele neue und sinnreich konstruierte Maschinen, so dafs das Ingolstädter physikalische Kabinett schon im Jahre 1797 den vorzüglichsten Kabinetten Deutschlands ebenbürtig war; auch verbesserte er die Sternwarte daselbst und schaffte für sie die besten Instrumente bei. Er war auch der erste Professor, der in Ingolstadt Vorlesungen über Meteorologie hielt. Von seinem Mitbruder und Nachfolger im Lehramte, Pl. Heinrich, sagt Prantl, dafs er „wissenschaftliche Leistungen hervorbrachte, deren Wert zu allen Zeiten anerkannt werden wird“ [1].

Dieser letztere war es, welcher zunächst in St. Emmeram die Stelle Steiglehners einnahm. Er verfafste auch mehr als ein Decennium hindurch die meteorologischen Berichte von St. Emmeram für die Mannheimer „Ephemerides“. Aufserdem schrieb er noch unter der Regierung Forsters mathematische und physikalische Abhandlungen. Einer derselben: „Über die Wirkung des Geschützes auf Gewitterwolken“ (1789), erkannte die bayrische Akademie der Wissenschaften den Preis zu, welchen sie auf die Lösung der Frage gesetzt hatte: „Kommt das Newtonsche oder das Eulersche System vom Lichte mit den neuesten Versuchen der Physik mehr überein?“ Übrigens brachten aufser den genannten Männern, wie es bei den lebhaften Beziehungen eines klösterlich gemeinsamen Lebens kaum anders denkbar ist, auch andere Konventualen, denen die Beschäftigung mit den Naturwissenschaften nicht als Lehrberuf oblag, den Fragen und Fortschritten auf diesem Gebiete Interesse und Verständnis entgegen. So liefs es sich z. B. der schon genannte P. Reichmeier, welcher zeitweilig vom Kloster aus die Seelsorge in dem

[1] Vgl. Martius, Erinnerung an Mitglieder der mathematisch-physikalischen Klasse der k. b. Akademie der Wissenschaften, München 1859, 63; Pl. Heinrich a. a. O. 22 f.; Prantl, Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität in Ingolstadt, Landshut, München 1, München 1872, 689, 691.

nahen Schwabelweis zu versehen hatte, als auf den nördlich von diesem Orte und der Donau hinziehenden Anhöhen am 13. Mai 1783 ein starkes Erdbeben wahrgenommen wurde, nicht nehmen, seine Beobachtungen hierüber in einer eigenen Schrift der wissenschaftlichen Welt bekannt zu machen[1].

Aufser Mathematik, Physik, Astronomie, Meteorologie sollten im philosophischen Kurse des Stiftes auch die beschreibenden Naturwissenschaften eine Stelle finden. Deshalb sorgte Forster auch für die Anlage eines Naturalienkabinettes. Hierbei kam ihm seine Freundschaft mit dem berühmten Regensburger Pastor D. Jakob Christian Schäffer, welcher selbst ansehnliche Sammlungen besafs, sehr zu statten.

Bei der ausgedehnten und erfolgreichen Pflege, welche in St. Emmeram den Naturwissenschaften zu teil wurde, könnte man vielleicht zu der Vermutung kommen, dafs die naturwissenschaftlichen Studien nicht zu Gunsten des Ordensberufes und Ordensgeistes[2] und auf Kosten der theologischen Studien betrieben wurden. Allein des edlen Fürstabtes ebenmäfsige Geistesrichtung war gegen eine solche Einseitigkeit eine sichere Bürgschaft. Wie in ihm selbst der Abt über dem Fürsten, der gelehrte Mönch über dem Philosophen und Historiker stand, so sollten auch die gelehrten Bestrebungen seiner Mitbrüder ihren Abschlufs und ihre Krone in der Gottesgelehrtheit finden. Dieser Gesinnung gab er unzweideutigen Ausdruck in dem schönen Begleitschreiben, durch welches er im Jahre 1786 die Abhandlung des P. Colom. Sanftl über das berühmte Kleinod von St. Emmeram, seinen Codex aureus, dem hl. Vater dedizierte. Er schreibt an Pius VI: „Diese (meine Brüder) mahne ich und treibe ich

[1] P. J. Ev. Reichmeier, Benediktiner und Professor zu St. Emmeram und Pfarrvikarius in Schwabelweis: Beobachtung über die Erschütterung der Berge in selbiger Gegend, Regensburg (Englerth) 1783.

[2] Dafs es hierauf bezügliche Krisen zu überwinden galt, dafür spricht ein Brief Steiglehners an Anselm Desing, d. d. St. Emmeram 22. Nov. 1768, wo es heifst: Acquiesco consiliis tuis suavissimis et laboribus nocturnis parco magisque chorum de nocte accedere placuit, ne studiis abreptus profanis me, non Deum quaeram (MUB. Ms 704).

beständig an, den profanen und den Naturwissenschaften in keiner andern Weise sich zuzuwenden, als sofern sie Unterlage und Stütze bilden für die höheren Wissenszweige, eine geheiligtere Gelehrsamkeit und die Wissenschaft der Heiligen, wovon wir wohl wissen, dafs dieser vor allem das Herz und die Wünsche Deiner Heiligkeit gehören.“ [1]

Aber es zeigt sich nun wiederum, dafs auch auf dem Gebiete der Theologie einem Forster das rein Schulmäfsige und blofs „Notwendige“ nicht genügte, dafs er auf die gerechten Ansprüche und Forderungen der Zeit hörte und sie zu erfüllen trachtete.

Das theologische Studium, ja der ganze theologische Lehrplan befand sich ungefähr seit der Mitte des 18. Jahrhunderts in Deutschland in einem Übergangsstadium [2]. Die spekulative oder scholastische Theologie, welche ihre letzte Lebenskraft in der Auskämpfung von Schul- und Ordenskontroversen verbrauchte, hatte sich allmählich ausgelebt. Dagegen begann nun das theologische Studium neue Nahrung und Kraft zu ziehen aus der positiven Theologie. Aus dem entschiedeneren Zurückgreifen auf die eigentlichen Glaubensquellen stellte sich von selbst die Pflege der biblischen Philologie, Exegese, Einleitungswissenschaften, der Patristik und Kirchengeschichte mit ihren Hilfswissenschaften als eine Notwendigkeit dar. Mit ganz besonderer Energie hatten sich auf dieses Arbeitsfeld, namentlich auf das Studium der Kirchengeschichte und Patristik, die Mauriner geworfen. Der neue Studienbetrieb hatte eine Änderung des bisherigen für die

[1] Hos ego hortor et continuis incito stimulis, ne rerum profanarum aut naturalium scientiis animum aliter adiiciant, nisi quatenus subsidia illae sunt et adminicula ad altiores disciplinas et doctrinas sacratiores scientiasque sanctorum, quas praecipue Sanctitati Tuae in amoribus et votis esse omnes probe cognoscimus (eigenhändiges Konzept Forsters vom 2. Juni 1786 in der k. Kreisbibl. in Regensburg, Rat. ep. et cl. Nr. 411).

[2] Vgl. K. Werner, Gesch. der katholischen Theologie seit dem trident. Konzil, München und Leipzig 1889, 193 ff.; Kraus, Über das Studium der Theologie sonst und jetzt, Freiburg 1890, 26 ff.; Krieg, Prorektoratsrede, Freiburg 1896, 46 ff.

Schulen geltenden Lehrplanes zur Folge. Diese Änderung wurde zuerst in Österreich durch die 1752 unter Maria Theresia erlassene Studienverordnung für die Universität Wien ins Werk gesetzt. Später, 1776, arbeitete Abt Rautenstrauch jenen Lehrplan für die österreichischen Erblande aus, welcher fortan der Regelung des katholischen theologischen Studienwesens an den akademischen Lehranstalten deutscher Zunge zur Grundlage diente.

Ohne Antrieb von aufsen hatte kurz nach der theresianischen Studienreform und noch vor seiner Wahl zum Abte Martin Gerbert von St. Blasien einen neuen, den Erfordernissen der Zeit Rechnung tragenden Studienplan entworfen. Auch Forster wollte hierin nicht zurückbleiben. Überhaupt fühlte sich damals der Benediktinerorden als der Träger der Reformbewegung auf dem Gebiete der Wissenschaften, insbesondere der theologischen, und des Studienwesens. Die Mendikanten dagegen und namentlich die Jesuiten stellten sich mehr auf die Seite der herkömmlichen scholastischen Lehrweise. Eine gewisse Spannung zwischen Benediktinern und Jesuiten war daher unvermeidlich. Sie wirkte noch nach in der Zeit nach der Aufhebung des Jesuitenordens und trat auch in solchen Fällen zu Tage, wo der Vorwurf eines zu weitgehenden Konservativismus von seiten der Benediktiner gegen die damaligen Jesuiten nicht am Platze gewesen wäre. Wenn wir hier auf ein Beispiel derartiger Reibungen verweisen, so geschieht es nur deshalb, weil sich auch Frobenius über den Fall äufserte und weil diese Äufserung dazu beiträgt, seine Stellung zum theologischen Betriebe zu charakterisieren.

Der Exjesuit Benedikt Stattler, einer der tüchtigsten Gelehrten und wohl der bedeutendste Theologe der Ingolstädter Universität damaliger Zeit, hatte in mehreren Schriften durch einige kirchenrechtliche Anschauungen und sein allzugrofs erscheinendes Entgegenkommen gegen die Protestanten Anstofs erregt. Unter den bayrischen Benediktinern, die sich ihm entgegenstellten, befand sich P. Wolfgang Fröhlich von

St. Emmeram. Gerade damals, als Fröhlich die kirchliche Verurteilung von Stattlers „Demonstratio catholica" betrieb, äufserte sich auch Forster in zwei Briefen an die Wiener Nuntiatur über Stattler. „Ich fürchte," so sagt er, „dafs die Dogmatik, welche bisher nach Ausmerzung des Scholastizismus so glückliche Fortschritte in der Kirche machte, wieder beseitigt wird und philosophisches Unkraut neuerdings alle ihre Traktate überwuchert."[1] Daraus geht hervor, dafs Forster die spekulative Methode in der Theologie mifsachtete, ja vielleicht verkannte. Jedenfalls liefs er die Dogmatik in seinem theologischen Hausstudium im Sinne der positiven Lehrweise vortragen.

Ein grofser Wert wurde in jener Zeit darauf gelegt, die Heilige Schrift in ihren Ursprachen lesen zu lernen. So erklärte z. B. Erzbischof Graf Trautson, welcher an der Ausarbeitung des Wiener Studienplanes vom Jahre 1752 in hervorragender Weise beteiligt war, er werde keinem Kandidaten des Priesterstandes die Weihen erteilen, der nicht angeleitet worden ist, die Bibel im hebräischen und griechischen Urtexte zu studieren. Im theologischen Kurse zu St. Emmeram galt es, hier noch eine Lücke auszufüllen, und zwar sollte es in möglichst gründlicher Weise geschehen. Frobenius berief nämlich den zu seiner Zeit berühmten Sprachgelehrten Dom Charles Lancelot aus der Abtei St. Germain des Prés für ein paar Jahre in sein Kloster. „Alle jungen Emmeramer mufsten nun die Sprachschule besuchen, die älteren Mitbrüder wurden dazu eingeladen. ‚Brüder, unterstützet meine guten Absichten, erfüllet meine Wünsche!' — mehr brauchte Froben nicht zu sagen, und Lancelot sah sich von alten und jungen Schülern umgeben, die wetteifernd anfangs Französisch und Griechisch, dann Hebräisch, Chaldäisch, Syrisch und Arabisch lernten."[2]

---

[1] Vereor inde dogmatica, quae hucusque post eliminatum scholasticismum tam feliciter in ecclesia processit, rursus evertatur ac tricae philosophicae omnes posthac tractatus occupent. Forster an Garampi, 29. Juni 1779 (Mettener Klosterbibl., Bened. I, 248).

[2] Pl. Heinrich a. a. O. 25.

Für den Ernst, mit welchem diese Sprachstudien von einzelnen betrieben wurden, zeugt unter anderem die Thatsache, dafs Cölest. Steiglehner auch nach dem Abgange von Lancelot noch bei dem Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Regensburg seinen Unterricht fortsetzte. „Bald war kein Benediktinerkloster in Pfalzbayern, wo man dieses Studium nicht betrieb und als einen wesentlichen Teil des theologischen Kurses betrachtete.“ [1]

Die schönen Erfolge, welche Forsters Bemühungen um die Wissenschaften begleiteten, erklären sich aus der Gewalt, welche seine Persönlichkeit über die Gemüter seiner Mitbrüder ausübte; sie lagen in der Macht des Beispiels, das er selbst gab. Die ersten fünfzehn Jahre seiner fürstäbtlichen Regierungszeit und den Rest seiner Manneskraft verwendete er zur Vollendung seiner Alkuinausgabe. Der Eifer und die Begeisterung, womit er alle seine Mufsestunden diesem seinem Lebenswerke opferte, konnte nicht ohne Einflufs auf seine Mitbrüder sein.

Aber gerade diese ernste Art litterarischer Thätigkeit war es, womit er sich in schroffem Gegensatze zu seiner Zeit befand. Mehr und mehr gewann im Laufe der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die französische Roman- und Modelitteratur Einflufs auf die gebildeten, auch die höheren geistlichen Kreise Deutschlands. Die nationale schöne Litteratur Deutschlands selbst ging mit raschen Schritten ihrem Kulminationspunkte entgegen. Wer wollte verkennen, welch ein mächtiger, einflufsreicher, auf die weitesten Kreise wirkender Kulturfaktor in der deutschen Nationallitteratur erwuchs? Wer wollte sich nicht freuen darüber, dafs die deutsche Nation, nachdem sie fast zwei Jahrhunderte mit Unbeholfenheit und Barbarei zu kämpfen hatte, in Bezug auf ihre Sprache endlich wieder einmal mündig wurde? Wer könnte leugnen, in wie mannigfaltiger Weise eben diese Litteratur veredelnd und erhebend auf die Gefühle und Interessen des ganzen

[1] Pl. Heinrich a. a. O. 26.

Volkes wirkte? Aber wer weifs auch nicht, wie viele ihrer Erzeugnisse dem christlichen Denken und Fühlen und der christlichen Sitte entgegenarbeiteten und so einen unübersehbaren Schaden stifteten?

Diese Seite der schönen Litteratur Deutschlands am Ausgange des Aufklärungsjahrhunderts, aber auch die sonstigen litterarischen Bestrebungen jener Zeit liefsen unserem edlen Abte den Himmel beim Tagesanbruch der neuen nationalen Litteraturperiode durchaus nicht im rosigsten Schimmer erscheinen.

„Erkaltet ist leider", so schreibt er am 20. Dezember 1778 an den Nuntius Garampi in Wien, „in unserem Deutschland die Liebe zu einer ernsteren, namentlich der heiligen Wissenschaft, und es werden nur Bücher verlangt, welche der Neugierde, der Sinnlichkeit und der religiösen Gleichgültigkeit schmeicheln. Diese werden um jeden Preis gekauft, auch wenn sie nach einmaliger Lektüre nutzlos sind. Und so werden denn die wirklichen Gelehrten und die Förderer einer ernsteren Gelehrsamkeit ihrer Arbeit überdrüssig, weil immer Gefahr besteht, dafs sie den gröfsten Nachteil haben, oder dafs ihre Arbeiten, da sie kein Buchhändler auf seine Kosten übernimmt, ungedruckt im Dunkel verbleiben." [1]

Aber Forster war nicht der Mann, der sich durch die Zeitverhältnisse hätte einschüchtern lassen. Im Jahre 1777 hatte er nach jahrelangen Mühen und mit vielen Kosten seine Alkuinausgabe fertiggestellt, und schon trug er sich mit einem neuen Unternehmen, das die Kraft eines Mannes auf Jahre hinaus ganz in Anspruch nahm. Er selbst freilich, bereits ein Greis, der sich den Siebzigern näherte, konnte das Unternehmen durch seine Anregung, die wertvollen Verbindungen,

[1] Friget pro dolor in Germania nostra amor solidioris, praesertim sacrae eruditionis; nec libri quaeruntur, nisi qui curiositati, cupiditati, irreligioni favent, qui quovis pretio emuntur, etsi semel lecti nullius sint usus. Et ita demum viri docti et solidioris doctrinae cultores a labore deterrentur, quia semper periculum est, ne ipsi damnum gravissimum patiantur aut ne labores ipsorum nullo bibliopolorum sumptus impendente in obscuro inediti maneant (Klosterbibl. Metten, Bened. I, 248).

die er gelegentlich seiner eigenen Editionsarbeiten mit Gelehrten, Bibliotheken etc. angeknüpft hatte, durch seinen Rat nur in die Bahnen lenken, die Ausführung mufste er einer jüngeren Kraft überlassen. In dem gleichen Briefe an Garampi, in welchem er so bittere Klage führt über die ernsten und grofsen litterarischen Plänen ungünstigen Zeitverhältnisse, bemerkt er noch am Schlusse: „Das möchte ich Ew. Eminenz noch mitteilen, dafs der Prior meines Klosters, P. Joh. Bapt. Enhuber, auf meine Aufmunterung hin eine Neuausgabe der Werke des Hrabanus Maurus, des Schülers meines Alkuin, auf sich genommen hat.“ [1]

Ein Fortsetzer der wissenschaftlichen Arbeit im Sinne des edlen Fürstabtes war also gefunden; dieser hatte sich eine Aufgabe gestellt, für deren Vollendung ihm der Dank der Nachwelt sicher gewesen wäre. Allein schon im Herbste des nächsten Jahres erweitern sich die Pläne.

In einem Briefe an den Kanonikus Sabbatini von Udine, den Vorstand der Bibliothek von Aquileja, deutet Forster an, dafs Enhuber mit seinen Bestrebungen nicht mehr allein stehe: seine Hausgenossen haben sich nun entschlossen, die Werke des hl. Isidor von Sevilla und des sel. Hrabanus Maurus zu sammeln und in neuer und vollständiger Ausgabe der Öffentlichkeit zu übergeben, der Anfang sei bereits gemacht mit den Werken des letzteren[2]. Die Emmeramer wendeten also ihre Blicke von Alkuin aus nicht nur nach vorwärts, sondern auch nach rückwärts und hier einem Manne

[1] Id demum Eminentiam V. ignorare nolim, P. I. Bapt. Enhuber, Priorem monasterii mei, meo hortatu in se suscepisse novam editionem operum Rh. Mauri discipuli Alcuini mei (Klosterbibl. Metten, Bened. I, 248).

[2] Sodales mei nunc propositum ceperunt opera s. Isidori Hispalensis et b. Rhab. Mauri colligendi novaque ac magis completa editione publici iuris faciendi. Initium iam coeptum est ab operibus Rh. Mauri; d. d. 23. Okt. 1779 (Klosterbibl. Metten, Bened. I, 144). Der Plan, die Werke des hl. Isidor von Sevilla herauszugeben, wurde wieder fallen gelassen, sobald Forster erfahren hatte, dafs sich der Exjesuit Zacharia (cf. Hurter, Nomencl. litt. 3 (ed. 2), 416 ff.) mit dem Sammeln der Handschriften bereits seit Jahren befasse. Konzept eines Briefes Forsters an Schiopalba in Venedig 25. Mai 1789 (Münch. St.-Bibl. Starkiana Nr. 23).

an der Grenzscheide der eigentlichen Patristik zu, dessen Schriften das ganze Mittelalter hindurch auf das geistige Schaffen des Abendlandes vielleicht von noch gröfserem Einflusse waren als jene des Alkuin. Da bedurfte es keiner Anregung mehr von aufsen. Wenn der von wahrhaft grofsen Ideen geleitete, feingebildete Nuntius von Wien, welcher über eine staunenswerte Gelehrsamkeit und Litteraturkenntnis verfügte, in einem an das St. Emmeramskloster gerichteten Briefe den Gedanken aussprach, es liege sehr viel daran, dafs junge Leute so früh als möglich zu irgend einem grofsen Werke angestachelt werden, damit so der Eifer sowohl für die profane als die Kirchengeschichte immer mehr entflammt werde, wie es die Väter von St. Maure gehalten haben[1], — so sprach er eine Maxime aus, die in St. Emmeram längst ihre Kraft bewährte.

Noch mehr. Einige Jahre später konnte Kardinal Garampi den strebsamen Emmeramern zu einem neuen Vorhaben gratulieren. Sie hatten offenbar erkannt, dafs, nachdem sie einmal ihr Arbeitsgebiet auf die Hauptrepräsentanten christlicher Litteratur und Bildung an den Grenzmarken der Periode zwischen Patristik und Scholastik ausdehnten, sie jene Erscheinung kaum unbeachtet lassen konnten, welche, in ebenmäfsiger Gröfse zwischen Isidor einerseits und Alkuin und Hrabanus anderseits aufragend, zwischen beiden Teilen zeitlich und ideell die Vermittlung bildet, Beda den Ehrwürdigen. „Es ist ein vortreffliches Vorhaben," so schreibt Garampi an Enhuber, „dafs Ew. Paternität nun aufser den Werken des Hrabanus, deren Sammlung und Bearbeitung Sie unternommen, auch den Schriften des ehrwürdigen Beda Ihr Augenmerk zuwendet. Nichts ist geeigneter als diese Schriftsteller, Alkuin miteinbegriffen, um die kirchlichen Verhältnisse des 8. und 9. Jahrhunderts zu beleuchten und festzustellen. Ich wünsche daher

[1] Maxime enim interest, ut adolescentes ad aliquod magnum opus citius quam fieri possit, excitentur, sicque historiae cum civilis cum ecclesiasticae studio magis magisque incendantur. Ita congregationis s. Mauri patres fecisse accepimus. Garampi an Enhuber, Wien 3. Juni 1780 (Münch. St.-Bibl. c. l. 15022).

Glück dazu, dafs ein so weiser und lobenswerter Entschlufs in dortiger Ordensfamilie auf das Beispiel des hochw. Vorstandes und Ew. Paternität hin mit Eifer genährt wird.“ [1]

Wie unter Frobenius die naturwissenschaftlichen Studien die mannigfachsten Anregungen gefunden hatten, so war jetzt auch auf historisch-theologischem Gebiete für eine reiche publizistische Thätigkeit das Arbeitspensum auf Jahre hinaus festgestellt. Es fehlte nicht an Männern, welche der Arbeit gewachsen waren, nicht an Eifer und Begeisterung, nicht an Aufmunterung von aufsen. Einer der treuesten Freunde der Emmeramer und ihrer Bestrebungen war der wiederholt genannte Wiener Nuntius, Kardinal Graf Garampi, jener edle römische Prälat, der seine Mission in Deutschland in der idealsten Weise auffafste, der von einem hohen Standpunkt aus die geistigen Regungen der Zeit betrachtete, der durch Reisen und Korrespondenzen weithin zahlreiche Verbindungen anknüpfte und unterhielt. Mit vielen Gelehrten und Gelehrtenkreisen, welche die Absichten der Emmeramer zu würdigen verstanden, führte die Arbeit selbst, das Aufsuchen, Sammeln, Vergleichen der Handschriften etc., zusammen.

Besonders enge Beziehungen bestanden zwischen den Emmeramern und den in noch viel umfassenderer Weise thätigen St. Blasianern im Schwarzwald, zwischen Frob. Forster und Martin Gerbert, zwischen Trudpert Neugart und J. B. Enhuber. Was hätten nur diese beiden süddeutschen Klöster allein für die Wissenschaft leisten können, wären sie nicht mitten in ihrem Aufschwunge zur höchsten Kraftentfaltung durch äufsere Gewalt niedergeschmettert, im ganzen Sinne des Wortes vernichtet worden! Drohend und drohender erhob sich über der blühenden Existenz vieler süddeutschen Klöster die Schreck-

[1] Optimo quidem consilio Paternitas Vestra praeter Rabani opera, quae colligenda et discutienda suscepit, etiam ad Ven. Bedae scripta animum intendit. Nihil scriptoribus hisce, Alcuino comprehenso, opportunius ad res ecclesiasticas s. VIII. et IX. illustrandas et firmandas. Gratulor tam sapiens et laudabile consilium in familia ista religiosa exemplo Rev^mi Praesulis et Paternitatis Vestrae diligenter excoli. Garampi an Enhuber, Wien 17. April 1784 (Münch. St.-Bibl. c. l. 15022).

gestalt der Säkularisation, zuerst noch wie ein Phantom, an das nur krankhaft erregte Gemüter glauben, dann aber in immer bestimmteren und deutlicheren Formen heranrückend. Mochten in ihr jene, für welche die Säkularisation nur der äufsere Vollzug einer innern Tendenz war, ein Bild der Erlösung schauen, für die wahren und aufrichtigen Ordensmänner war sie zunächst der Antrieb dazu, ihre Existenzberechtigung um so eindringlicher zu dokumentieren. Und zwar wollten sie durch gesteigerte Arbeit ihr Recht auf Bestand zur Geltung bringen. Im Jahre 1783 schreibt P. Trudpert Neugart von St. Blasien seinem Freunde Enhuber zu St. Emmeram: „Man hat Ursache, zu zweifeln, ob in unsern vorderösterreichischen Landen in ein paar Jahren noch welche Klöster sein werden.“ [1] Das hinderte die St. Blasianer nicht, gerade in jener Zeit alle Hebel in Bewegung zu setzen, um den Riesenplan der „Germania sacra“, einer aus den Quellen geschöpften Geschichte aller deutschen Bistümer, deren Weiterführung ihnen P. Markus Hansiz aus der Gesellschaft Jesu als ruhmreiches, aber anspruchsvolles Vermächtnis hinterlassen hatte, mit aller Energie zu fördern. „So schwer auch das Geschäft (die Herausgabe der Germania sacra) ist,“ schreibt der nämliche Neugart an seinen Regensburger Freund, „so ist es doch nicht unmöglich, wenn mehrere Stifte ihre Hand bieten. Und sei es, dafs wir den Ausgang der ganzen Sache nicht erleben, so müfste doch die ehrlich denkende Welt vollkommen von Zeit zu Zeit überzeugt werden, dafs diejenigen Erzschurken sind, die sich's frei herausnehmen, die Mönche als Taugenichtse und Tagdiebe ohne Ausnahme auszuschreien.“ [2]

Auch Enhuber arbeitete rüstig an der Ausführung seines Planes. Seine vorhandenen Korrespondenzen, von denen nur gewünscht werden kann, dafs sie ans Tageslicht gezogen werden [3],

[1] St. Blasien 29. Juni 1783 (Münch. St.-Bibl. c. l. 15022).

[2] St. Blasien 8. Hornung 1783 (Münch. St.-Bibl. c. l. 15022).

[3] Eine Publikation derselben bereitet der fürstlich Taxissche Archivar Dr. C. Will vor, welcher dem Verfasser die Briefabschriften gefälligst zur Verfügung stellte. Dafür sei auch an dieser Stelle der verbindlichste Dank gesagt.

legen ein beredtes Zeugnis ab für seine rastlose Thätigkeit. Er hatte die Vorarbeiten für die Gesamtausgabe der Werke des Hrabanus Maurus (nunmehr im Besitz der kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München) bereits zu einem gewissen Abschlufs gebracht, als er vom Schauplatz seiner irdischen Thätigkeit abberufen wurde (1800). Unterdessen waren die Zeitereignisse in so bedrohlicher, so alle physischen und moralischen Kräfte lähmender Gestalt an die Klostermauern herangetreten, dafs an eine Vollendung seines Unternehmens von seiten der Emmeramer nicht mehr zu denken war und auch die übrigen Pläne im Keime erstickten. Aber die Geschichte wird nicht umhin können, den letzten Vätern des uralten St. Emmeramsklosters als Nachruf zuzubilligen das Propertianische „In magnis et voluisse sat est".

Doch wir sind dem Gange der Ereignisse vorausgeeilt. In der ersten Hälfte von Forsters Regierung als Abt lebten die Klöster in Bayern noch voll der besten Hoffnung. Und auch später noch, als sich die Zukunft bereits zu enthüllen begann und z. B. Neugart einmal die sarkastische Bemerkung machen konnte: „Nachdem in Bayern der Malteserorden einen grofsen Zuwachs bekommen, läfst sich wohl vermuten, dafs auch ferner andere geistliche Güter auf diese oder eine andere Art, aber doch immer ganz natürlich zur gröfseren Ehre Gottes werden verwendet werden"[1], — auch jetzt noch vertrauten die Emmeramer wenigstens auf ihre durch Sonderverträge mit der bayrischen Regierung garantierte Stellung im Kreise der bayrischen Klöster.

Im Zusammenhang mit der Vorliebe Forsters für die Geschichte steht es, dafs er vom Beginn seiner Regierung an alles unterstützte, was den historischen Sinn und die historischen Studien förderte und zugleich auch dem Ruhm und Glanz seines Klosters dienlich war. Er war es, der den Grund legte von all jenen Sammlungen an Münzen, Medaillen und Gemmen, an plastischen und sonstigen Altertümern, an Gemälden und Kupferstichen, welche die Säkularisation in St. Emmeram antraf.

[1] Neugart an Enhuber, St. Blasien, wahrscheinlich 1783 (Münch. St.-Bibl. c. l. 15022).

Münzen zu sammeln hatte Frobenius, wie wir zu bemerken Gelegenheit hatten, bereits vor seiner Wahl zum Abte begonnen. Sein Nachfolger Steiglehner, der in der Vielseitigkeit seines Geistes auch auf dem Gebiete der Numismatik wie nur einer heimisch war, hatte die von ihm angelegte Sammlung durch wertvolle Erwerbungen bereichert. Unter anderem hatte Steiglehner 1798 die herzoglich zweibrückische Münzsammlung angekauft, so dafs das St. Emmeramsche Münzkabinett, als es 1812 nach München kam, um dem kgl. bayrischen Münzkabinett daselbst einverleibt zu werden, an griechischen Städte-, Königs- und Völkermünzen 1364, an römischen in Gold und Silber über 6000, an Kupfermünzen noch einmal so viele Nummern zählte[1].

Einen wahren Schatz für sich aber bildete das St. Emmeramsche Gemmenkabinett, das allerdings ebenfalls unter Steiglehner sich einer ganz besondern Förderung erfreute. Es zählte schliefslich die beträchtliche Summe von 844 geschnittenen Steinen, wovon über die Hälfte à jour in Gold gefafst war[2].

Achtes Kapitel.

Litterarische Thätigkeit.

In den Räumen der ehemaligen Klosterbibliothek von St. Emmeram ist jetzt irgendwo der Spruch zu lesen: „Hic mortui vivunt.“

Die letzten Mönche von St. Emmeram sind längst dahingegangen, eine neue Zeit ist ins Land gezogen, neuer fürstlicher Glanz belebt die alten Klosterräume, von denen fast nur noch der einzig schöne Kreuzgang an die entschwundenen

[1] Einen Katalog des ehemaligen Münzkabinetts von St. Emmeram besitzt die k. Kreisbibl. zu Regensburg, Rat. ep. et cl. 420.

[2] Vgl. Streber, Fortsetzung d. Gesch. d. k. baier. Münzkabinets in München, Denkschriften der k. Akademie der Wissenschaften zu München für die Jahre 1814/15, Klasse der Geschichte, 15. Über die ersten Anfänge dieser Sammlungen s. Kronseder, Christ. Hoffmann, gen. Ostrofrankus, München 1899, 7.

Zeiten gemahnt, — aber im Kreise der Gelehrten leben Namen und Schaffen der alten fleifsigen Mönche noch fort: „Hic mortui vivunt."

Forster hat sich durch seine Gesamtausgabe der Werke Alkuins eine dauernde Erinnerung geschaffen. Spätere Forschungen ergaben zwar Verbesserungsvorschläge und Ergänzungen mannigfacher Art, so namentlich der Briefsammlung; aber wer immer sich mit Studien zur karolingischen Periode oder zu dem bedeutendsten Repräsentanten ihrer Gelehrsamkeit, Alkuin selbst, befafst, wird der Forsterschen Gesamtausgabe oder deren Neuabdruck bei Migne nicht entraten können.

Es verlohnt sich, die Genesis dieses Editionswerkes eigens in Kürze zu verfolgen, um so mehr, da sich daraus Streiflichter für die litterarischen Verhältnisse der Zeit ergeben. Ehe ich aber dazu übergehe, werfe ich einen Blick auf einige bisher noch nicht berücksichtigte kleinere Schriften und Publikationen Forsters.

Aus der Zeit, da er noch am Hausstudium Vorlesungen über die Heilige Schrift hielt, stammt die Abhandlung, welche die Vulgata-Ausgabe der Heiligen Schrift und ihre Echtheit zum Gegenstand hat[1]. Zu der Wahl dieses Themas bestimmte ihn die Wahrnehmung, dafs manche Theologen den Begriff der Authentie zu wenig bestimmt, andere in einem Sinne fafsten, der den tridentinischen Vätern fremd war. Den richtigen Begriff der Authentie der Vulgata will er dann namentlich gegen die Heterodoxen verfechten und zeigen, dafs ihr Vorwurf, als stütze sich das Bibelstudium auf katholischer Seite auf ein unsicheres Fundament, völlig unberechtigt sei. Endlich begegnet er auch der überfrommen, exklusiven Wertschätzung des Vulgatatextes jener, welche glauben, man dürfe um dieses einen Textes willen alle andern unterdrücken oder auch nur aufser acht lassen.

Hierauf entwirft er in prägnanter Kürze eine Geschichte der alten Bibelübersetzungen bis zum hl. Hieronymus sowie

[1] De scripturae sacrae vulgata editione eiusque authentia, Regensburg 1748, 44 S. 4°.

eine solche der Vulgata bis zu ihrer Korrektur und der typischen Ausgabe unter Clemens VIII. Welcher Achtung der Vulgatatext rein als solcher, abgesehen von der kirchlichen Sanktion, wert sei, dafür verweist er auf die anerkennenden Urteile, die ihm auch Andersgläubige, wie ein Walton, Grotius u. a., zollten.

Die Erklärung des Konzils von Trient in der berühmten vierten Sitzung über die Authentie der Vulgata aber müsse dahin verstanden werden, dafs letztere insofern mit den Originaltexten übereinstimme, dafs sie wenigstens in dem auf Glauben und Sitten und die Wahrheit („quae fidem et mores veritatemque concernunt") sich Beziehenden unverdorben sei. Wenn nun aber die Konzilsväter bestimmten, dafs die Vulgata „in den öffentlichen Vorlesungen, Erörterungen, Predigten und Auslegungen als authentisch erachtet werde", so könne es doch ihre Absicht nicht gewesen sein, dem Vulgatatext vor dem Originaltext geradezu den Vorzug einzuräumen oder ihn von allen Mängeln und leichter ins Gewicht fallenden Fehlern frei zu erklären (S. 30, 37).

Diesem von ihm eingenommenen Standpunkt entspricht ganz die eifrige Pflege der Sprachstudien, wozu er die Seinen veranlafste.

Die späteren Publikationen, zu welchen ihn seine Stellung als Bibliothekar des Klosters und seine Studien zur Alkuinausgabe veranlafsten, sind fast alle historisch-litterarischer Art. So veröffentlichte er im 14. Bande der „Monumenta Boica" Excerpte aus einem Salzburger und zwei St. Emmeramer Nekrologien aus dem 11. und späteren Jahrhunderten. Das ältere Nekrolog seines Klosters hatte er aus Bucheinbänden zusammengesetzt[1].

Im ersten Bande der Abhandlungen der neugegründeten bayrischen Akademie der Wissenschaften[2] teilte er, wie er-

[1] Mon. Boica 14, 365—405.

[2] Abhandlungen der kurfürstlich bayrischen Akademie der Wissenschaften 1, 39—60: Abhandlung von dem zu Aschaim in Oberbayern unter der Regierung Herzog Tassilons II im Jahre 763 gehaltenen Concilio.

wähnt, zum erstenmal aus einem Codex der Bibliothek des Domkapitels zu Freising die Statuten der Synode von Aschheim mit, welch letztere nach ihm im Jahre 763 abgehalten wurde. Dem in sehr mangelhaftem Latein überlieferten Texte fügte er eine deutsche Übersetzung nebst erläuternden Noten bei. Als im 12. Bande der „Collectio conc. ampliss." von Mansi der Text dieser Statuten in völlig unzulänglicher Weise reproduziert wurde, veranstaltete er 1767 eine separate Neuausgabe derselben mit lateinischem Kommentar[1].

Im gleichen Jahre liefs er im 13. Bande der Konziliensammlung Mansis weitere Statuten einer bayrischen Synode aus agilolfingischer Zeit erscheinen[2].

1746 war in der Nähe des Klosters Reichenbach ungefähr ein halbes Tausend Münzen aus dem 11. bis 13. Jahrhundert gefunden worden, welche vom St. Emmeramskloster käuflich erworben wurden. Da Forster selbst zur Publikation dieser für das deutsche Münzwesen wichtigen Sammlung nicht Zeit fand, so veranlafste er, wie bereits erzählt wurde, eine Abbildung der wertvollsten Exemplare sowie eine wissenschaftliche Würdigung derselben durch den Regensburger Stadtsyndikus G. G. Plato, ein Beweis dafür, dafs sich seine litterarischen Anregungen auch über den Kreis seiner Mitbrüder hinaus erstreckten.

Als die Bollandisten im 6. Bande der „Acta Sanctorum" (erschienen 1757) das Leben des hl. Emmeram zu beschreiben hatten, unterstützte sie von den Emmeramern aufser dem damaligen Fürstabt Kraus besonders der Prior des Klosters, Frob. Forster. Seine handschriftlichen Notizen werden von ihnen vielfach erwähnt[3].

[1] Concilium Aschaimense sub Tassilone II duce Bojoariae anno reparationis 763 celebratum etc., Regensburg 1767.

[2] Beide Synodalbeschlüsse sind wieder abgedruckt in MGH. Leg. III, 462—466 als additio III und IV zur Lex Baiuwariorum.

[3] Acta SS. Sept. tom. 6, 457, 461, 467, 473. Ein Teil dieser Notizen oder wahrscheinlicher selbständig unternommene Studien über die alten Viten des hl. Emmeram sind in Nr. 8 der Starkiana der Münchener k. St.-Bibl. erhalten. Sie tragen den irreführenden Titel: Vitae S. Emme-

Gehen wir nun über zu Forsters Alkuinstudien. Er selbst schildert uns sowohl in dem Konspekt zu der Gesamtausgabe der Werke Alkuins als auch in der Vorrede der letzteren, wie die Arbeit im Laufe der Jahre zur Ausführung kam. Als er Bibliothekar seines Klosters geworden war, was sehr bald nach seiner Rückkehr von Salzburg geschah, ging er zunächst daran, für eine künftige Ausgabe der Alkuinschen Schriften, welche von den Maurinern schon am Anfang des 18. Jahrhunderts geplant worden war, Beiträge auf Grund der wertvollen Handschriften seines Klosters zu liefern. Er dachte nicht daran, diese Ausgabe selbst zu bearbeiten. Da erfuhr er Anfang der fünfziger Jahre von seinem Freunde O. Legipont, dafs ein Mitglied der lothringischen Kongregation St. Viton und Hidulph, P. Ildephons Catelinot zu St. Michael an der Mosel, eine derartige Ausgabe bereits vorbereitet habe; er sah aber aus der Korrespondenz Catelinots selbst zugleich, dafs dessen Vorarbeiten nicht genügten. Daraufhin bestimmte Legipont den mehr als achtzigjährigen, von anspruchslosester Bescheidenheit beseelten Catelinot, seine sämtlichen Materialien zu einer im Namen der Societas litteraria Germano-Benedictina zu druckenden Ausgabe zur Verfügung zu stellen. Nach langem Schwanken übernahm Forster im Vertrauen auf die Mithilfe jener Gesellschaft den Betrieb der Ausgabe. Aber die Gesellschaft gewann nie einen soliden Bestand. Die Arbeit blieb Forster allein.

Bis zum Jahre 1760 waren seine Vorarbeiten so weit gediehen, dafs er mit dem „Conspectus omnium, quae hucusque inveniri potuerunt, operum b. Fl. Alcuini“ (Regensburg 1760)[1] vor die Öffentlichkeit treten und über die Disposition, das bisher benutzte gedruckte und ungedruckte Material der be-

rami cum notis cels. princ. et abb. Frobenii a Bollandistis editis. Die Bollandisten benutzten nur Forsters Notizen, ohne sie förmlich zu publizieren.

[1] Da Th. Sickel („Alkuinstudien“ in den Sitzungsber. d. Wiener Akad. 79, 501 A) kein Exemplar dieses Konspektes aufzufinden vermochte, so bemerke ich hier, dafs ich ein solches in der k. St.-Bibl. zu München einsehen konnte.

absichtigten Ausgabe Rechenschaft geben konnte. Am Schlusse dieser Schrift notiert er 42 Handschriften aus verschiedenen öffentlichen und privaten Bibliotheken Europas, über welche er sich Aufschlüsse der interessierten Gelehrtenwelt erbittet. Diese letzteren blieben nicht aus. Forster knüpfte direkte und indirekte Verbindungen mit Gelehrten und Bibliotheksvorständen bis nach England und Spanien an. Er scheute keine Kosten, um seine Ausgabe so vollkommen als möglich zu gestalten. Der bekannte Theatinerpater Sterzinger erkennt in dem Dankbriefe, welchen er im Namen der kurbayrischen Akademie der Wissenschaften für die Dedikation der Alkuinausgabe an Forster richtet, rühmend an, dafs er „mehr als 10000 Gulden angewendet hat, um die Alkuinischen Manuskripte von allen Teilen Europas zu sammeln“ [1].

Im Jahre 1777 kam das Werk, welches auf Kosten des Klosters gedruckt wurde, in drei Foliobänden zur Ausgabe. Forster konnte es mit vollem Recht als sein Werk bezeichnen; denn er war in jeder Beziehung über die Vorarbeiten Catelinots hinausgegangen durch Hinzufügung vieler neuaufgefundenen Briefe und Schriften Alkuins, durch zahllose Textverbesserungen, durch die Bereicherung des ganzen gelehrten Apparates. Er hatte so eine Arbeit geschaffen, die, wenn auch einer späteren Zeit ein reiches Feld namentlich für textkritische Verbesserungen offen lassend [2], „sich rühmlich den allgemein geschätzten litterarischen Erzeugnissen der Maurinerkongregation an die Seite stellen darf“ [3].

Am 3. August 1777 überreichte er die Ausgabe dem Kurfürsten Max Joseph von Bayern, welchem er sie gewidmet hatte. Papst Pius VI dankte ihm durch ein Breve [4] für die Übersendung eines Dedikationsexemplars und liefs ihm später

[1] Sterzinger an Forster, München 23. Aug. 1777 (Klosterbibl. Metten, Bened. I, 144).

[2] Cf. Halm, Rhetores latini S. XIII, bei Jaffé, Mon. Alcuin., S. 133 und in MGH. Ep. 4, 2.

[3] Lindner, Die Schriftsteller des Benediktinerordens im heutigen Königreich Bayern 1, 58.

[4] Das Original in Metten (Bened. I, 244—248).

als Gegengabe die Werke des hl. Maximin zustellen. Die Freunde ernster litterarischer Arbeit beglückwünschten ihn um so herzlicher zu seinem gelungenen Unternehmen, je seltener ähnliche Leistungen zu werden begannen, je geringeres Interesse ihnen von den weiteren gebildeten Kreisen entgegengebracht wurde, je gröfsere Mühe und Kosten es erforderte. „Selten", sagt der gelehrte Zapf[1], „oder heutzutage beinahe gar nicht mehr übernimmt ein Buchhändler in Deutschland ein solches Werk in Verlag. Keiner denkt mehr an jene Zeiten zurück — und weit zurück darf man eben nicht denken —, worin die grofsen Sammlungen deutscher Geschichtschreiber erschienen sind, keiner an Lünigs ungeheure Folianten und andere grofse Werke, sondern die allermeisten begnügen sich jetzt mit Broschüren von wenigen Bogen. Nimmermehr wären also Alkuins Werke in einer neuen Ausgabe erschienen, wenn dieser gelehrte und tiefforschende Fürstabt solche nicht selbst auf eigene Kosten verlegt hätte. Ja die Buchhändler Deutschlands scheuten sich sogar, einige oder auch nur ein paar Exemplare gegen andere Bücher anzunehmen? Ist das keine Schande für unser Zeitalter? Es ist das goldene, sagt man; aber kann man dies im Ernst behaupten? Doch ich will die Buchhändler nicht allein tadeln, auch die Gelehrten selbst haben an dem verderbten Geschmack unserer Zeiten vielleicht den gröfsten Anteil. Nichtsbedeutende Broschüren beschäftigen jetzt sehr viele Hände. Bald sind sie aufs Papier hingeworfen, oft ohne Reife, und das bare Geld ist weit schneller im Haus als bei grofsen Werken, die man nicht in einem Tag oder in einer Woche verfertigen kann. Vielleicht dafs auch schlechte Belohnung der Verdienste manchen rechtschaffenen Gelehrten auf diesen bedauernswürdigen Entschlufs gebracht. Und eben diese schlechten Belohnungen, eben die vernachlässigte Aufmunterung und nicht selten auch die sich dazu gesellten Verfolgungen und Unterdrückungen sind auch ein Verderb unserer

[1] Über meine liter. Reise in einen Teil von Bayern, Franken und Schwaben im Jahre 1782, 4. Brief, 6 f.

reellen Litteratur, die auf Sand gebaut zu werden scheint, damit sie kleine Stürme und kleine Wasser desto leichter in Vergessenheit hinreifsen können. Welchen Dank ist man also nicht diesem verehrungswürdigen Herrn Fürstabte schuldig, dafs er ein Werk der Welt schenkte, welches niemals ohne seine eigene Vermittlung zu stande gekommen wäre!"

Diese Schilderung des ehrlichen Gelehrten, in welcher sich die Gestalt unseres Forster vorteilhaft abhebt auf dem in litterarischer Beziehung so wenig erfreulichen Hintergrunde der Aufklärungsperiode, entspricht ganz der Wahrheit. Schon im Jahre 1778 schreibt Forster an seinen Freund, den Fürstabt von St. Blasien, Martin Gerbert: „Der Abgang dieser neuen Ausgabe (der Werke Alkuins) kommet nun in das Stocken. Ich kann weder Geld, weder andere gute und anständige Bücher per viam permutationis erhalten. Bey uns und in unseren Gegenden sind keine Buchhändler, die sich mit dergleichen Werken abgeben. Wissen E. L. einen Weg, wodurch der Verschleifs kan befördert werden, bitte gehorsamst mir denselben an die Hand zu geben. Ich werde mich wegen dem Preis raisonnable fünden lassen, weill ich nichts mehreres als die Druck-Kosten zu erhalten begehre." [1]

Dafs Forster nur halbwegs auf die für die Alkuinausgabe verwendeten Kosten kam, mufs bei einigem Einblick in seine Korrespondenzen mit Grund bezweifelt werden. Dagegen vermehrte sich die herrliche Bibliothek des Klosters auf dem Tauschweg um manches prächtige Werk. Meist mufste sich der edle Prälat dazu entschliefsen, worum ihn z. B. A. Gemeiner im Interesse der Erlanger Universitätsbibliothek, „deren Fond ohnedem sehr schwach" sei, bat, „mit Verehrung des Alkuins ein glänzendes Merkmal seiner fürstlichen Gnaden zu stiften" [2].

---

[1] Forster an Gerbert, 20. Dez. 1778 (Archiv St. Paul in Kärnten).

[2] Gemeiner an Enhuber, Erlangen 16. Febr. 1781 (Münch. St.-Bibl. c. l. 15022).

Neuntes Kapitel.

Blüte des Klosters.

Unter der Regierung Forsters erreichte das Kloster des hl. Emmeram den Höhepunkt seiner Blüte. Unberührt durch die kirchenfeindliche Strömung am Ende des Jahrhunderts, standen seine Bewohner zur Kirche und ihrem sichtbaren Oberhaupte; ungelockert durch die wachsende Macht des Zeitgeistes umschlang sie das Band der Treue gegen den hl. Benedikt und seine Regel. Vielleicht nie zuvor, weder zur Zeit der geistigen Restauration des Klosters im 15. Jahrhundert noch in jener früheren Periode, auf welche der Glanz der Namen eines Arnold, Otloh, Wilhelm v. Hirschau, u. a. fällt, sah St. Emmeram zugleich eine so stattliche Anzahl geistig begabter und litterarisch strebsamer Männer in seinen Mauern vereinigt. Es entspann sich ein lebhafter Verkehr zwischen den Emmeramern und ihren gelehrten Zeitgenossen; ihre wissenschaftlichen Bestrebungen fanden vielfache Anerkennung. Rings im Lande herum fanden sich in den bayrischen Benediktinerklöstern Konventualen, welche einen Teil ihrer Ausbildung St. Emmeram verdankten, so ein Joseph Kremer von Ensdorf, Frobenius Hibler und Martin Jelmüller von Scheyern[1], Alfons Hafner von Ettal[2], Ägidius Jais, der bekannte Volksschriftsteller, von Benediktbeuern[3]. Eine Schar junger Leute, zwanzig, ja dreifsig, drängte sich jährlich an das Kloster heran und bat um Einlafs. Aber nur verhältnismäfsig wenige fanden Aufnahme, da die Zahl der Emmeramer Patres in der Regel das dritte Zehnt wenig überschritt, und es deshalb jährlich keine grofsen Lücken auszufüllen galt. Unter denen, welche so vor der Pforte von

[1] Knitl a. a. O. 186, 188 ff. Jelmüller war nachmals letzter Abt von Scheyern.

[2] Lindner a. a. O. 2, 15 f. Auch Hafner war der letzte Abt seines Klosters.

[3] M. Dietl, P. Ägidius Jais nach Geist und Leben geschildert, herausgeg. von Mich. Sailer, München 1836, 12.

St. Emmeram einen idealen Jugendtraum begraben mufsten, hatte sich dereinst auch Lorenz Westenrieder befunden[1].

Eines der schönsten Zeugnisse wurde damals den Emmeramern von dem einsichtsvollen Nuntius von Wien, Garampi, ausgestellt. „Jenes Kloster," sagt er, „das durch eine Reihe von Namen eine vorzügliche Zierde des Benediktinerordens und der Kirche von Deutschland stets war und bis zur Stunde ist, erfreut sich in der Gegenwart eines besonderen Ruhmes und Glanzes hauptsächlich wegen jener Dienste, die es der Gesamtkirche leistet durch die Bearbeitung und Ausgabe von Werken alter Schriftsteller und Väter, die mit Fug und Recht gleichsam als Hort der Überlieferung und als Erneuerer und Vorkämpfer der Ordnung in der Kirche geschätzt werden."[2] Garampi hat hier lediglich die Vertreter der geschichtlichen Studien im Kloster im Auge.

Übrigens waren es nicht nur Männer gleichen Glaubens und gleicher Gesinnung, welche dem Reichsstifte ungeschmälerte Anerkennung zollten, auch ehrlich denkende Andersgläubige, die sich mit den Emmeramern im Punkte ernster wissenschaftlicher Arbeit eins wufsten, konnten sich des besten Eindruckes des Klosters in jener Periode nicht erwehren.

Der bereits genannte Hohenlohesche Hofrat G. W. Zapf kam im Jahre 1782 auf einer der von ihm beschriebenen litterarischen Reisen auch in unser Kloster zu Regensburg. Zehn Tage genofs er die Gastfreundschaft der Mönche, und er ist voll des Lobes über die Höflichkeit, mit der sie ihm begegneten, und die Ehren, die sie ihm erwiesen. In Bezug

[1] S. Puchners Tagebücher zum Jahre 1795 (im Besitze von Herrn Domdekan Dr. Jacob in Regensburg).

[2] Monasterium istud, quod pluribus nominibus fuit semper estque adhuc singulare Benedictinae Congregationis et ecclesiae Germanicae ornamentum celebrius etiam et illustrius hoc tempore evadit propter ea potissimum subsidia, quae universali ecclesiae suppeditat recensendis nempe atque illustrandis operibus veterum scriptorum et patrum, qui tamquam traditionis depositarii atque ecclesiasticae disciplinae reformatores ac propugnatores iure ac merito habentur. Garampi an Enhuber, 7. April 1779 (Münch. St.-Bibl. c. l. 15022).

auf die litterarische Thätigkeit erinnert ihn St. Emmeram an St. Blasien im Schwarzwalde, das er von einer früheren Reise her kannte. „Was ich in meinem Briefe über meine vollbrachte litterarische Reise in einige Klöster Schwabens und der Schweiz von St. Blasien geschrieben habe, das nämliche kann ich hier auch schreiben. Auch in diesem Reichsstifte geht das Oberhaupt mit einem guten und nachahmungswürdigen Beispiele voran. Se. Hochfürstlichen Gnaden, der jetzt regierende Fürstabt, Herr Froben Forster, mufs jedem Litterator bekannt sein. Nicht (als) Gelehrten allein, sondern auch als Menschenfreund, als einen angenehmen Gesellschafter, munter und aufgeweckt, obwohlen schon bey Jahren, alles in seiner Person vereinigt, trifft man ihn an, und es mufs jedem Vergnügen sein, der sich mit ihm unterredet.“ Alsdann schildert er die litterarischen Verdienste Forsters, er erwähnt auch die Arbeiten eines Enhuber, Zirngibl und Sanftl, um dann bei der „vortrefflichen und prächtigen“ Bibliothek zu verweilen. Sie würde ihm noch grofsartiger erscheinen, so meint er, wenn alle die grofsen und splendiden Werke, welche des eifrigen Studiums halber in den Zimmern der Religiosen zerstreut seien, beisammen stünden[1].

Auch dem geschärften Blicke der aufgeklärten Klosterfeinde wurde es damals schwer, einen Gegenstand des Tadels an dem St. Emmeramskloster zu entdecken. Was sie daran auszusetzen finden, gereicht demselben vielmehr zur Ehre; so wenn sie auf das Festhalten der Emmeramer an den alten strengen Klostergewohnheiten verweisen, z. B. auf das Festhalten an dem mitternächtlichen Chorgebete, das in anderen Klöstern Bayerns bereits auf den Morgen verlegt sei[2].

---

[1] Zapf, Über meine liter. Reise in einen Teil von Bayern, Franken und Schwaben im Jahre 1782, 4 ff.

[2] Reise durch den bayrischen Kreis (anonym), Salzburg und Leipzig 1784, 37. Der Nachtchor wurde in St. Emmeram bis zum Frühjahr 1795 gehalten und auch jetzt nur teilweise abgeschafft. Er wurde altiore voce gesungen (Puchneriana zum Jahre 1795).

An dem blühenden Zustande des Klosters hatte die Macht der Persönlichkeit Forsters über seine Untergebenen einen hervorragenden Anteil. Das Verhältnis des Fürstabtes zu seinen Mitbrüdern war gekennzeichnet durch eine wahrhaft selbstlose, väterliche Liebe. „Sie selbst wissen es," konnte Abt Rupert Kornmann von Prüfening nach dem Tode Forsters zu den Emmeramern sagen, „wie sein Herz glühte, da er mit Ihnen von der Liebe sprach, mit welcher Genauigkeit er jenes grofse Gesetz unseres heiligen Ordensstifters befolgte: Der Abt soll wissen, dafs er der erste Diener der Seinigen ist. Sie wissen es, mit welcher Besorgnis er sich um Ihr Wohlbefinden erkundigte, wie nahe das Wohl des Stiftes an seinem Herzen lag, und wie er in dieser Rücksicht jede Pracht sorgfältigst vermieden und beinahe sich selbst vergessen hat; mit welcher Rührung er von Ihnen Abschied nahm, da er Sie in den Weinberg des Herrn versetzte. Wie oft war ich selbst der glücklichste Zeuge seines besten Herzens!" [1]

In der That war Forster sowohl ein Förderer des geistlichen Lebens und ein Freund der Wissenschaft, wie Kornmann hier andeutet, als auch ein guter Verwalter und Regent. Während mancher Prälat seiner Zeit unerschwingliche Schuldenlasten auf sich und sein Stift lud, bewies er einen anspruchslosen und haushälterischen Sinn, hatte aber nichtsdestoweniger doch stets nicht nur ein offenes Herz, sondern auch eine offene Hand, wenn es sich um Wohl und Glück seiner Unterthanen handelte. Es ist ganz charakteristisch für seine Verwaltung, dafs er seinem Freunde Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien im Schwarzwalde, der ihn nach dem grofsen Brande seines Klosters (1768) um ein Darlehen gebeten hatte, mit Bedauern erwidern mufste, dafs er diesem seinem Verlangen nur in bescheidenem Umfange nachkommen könne. „Es haben mich aber", so schreibt er, „E. L. eben auf Meiner schwachen Seyte angegriffen, da Hochdieselbe von Mir ein

[1] Kornmann, Trauerrede etc. 12 f.

Geld-Anlehen verlangen. Weillen Sich bey Meinem Stift wegen überhäuften sowohl Reichs- als Lands-Anlagen jährlich ein Geringes zurücklegen läfst und Mann beständig den Unterthanen wegen vielen schauer und Feuers Brunst (wodurch erst vor 3 Jahren bey nahe ein ganze Hof Marck eingeäschert worden) unter die Armb greiffen mus. Nichts destoweniger will Ich, um meine Dienstfertigkeit gegen E. L. und Dero Stift zu bezeigen, thun, was möglich ist. Wenn demnach E. L. etwa mit 5 bis 6000 fl. wird bedient seyn, so werde darauf bedacht seyn, solches quantum bis Anfang künftigen Jahres oder auch eher zusammen zu legen und auf weiters Verlangen gegen 4 pro Cent ausfolgen zu lassen."[1]

Es ist hier in Anschlag zu bringen, dafs St. Emmeram bei weitem nicht zu den bestbegüterten Klöstern Bayerns zählte. Die Kontingenzbeiträge, welche die einzelnen zur bayrischen Kongregation vereinigten Benediktinerklöster zur Kongregationskasse leisteten, schwanken zwischen 100 (Tegernsee) und 10 fl. (Ensdorf und Weissenoe). St. Emmeram folgt nach einer Reihe besser eingeschätzter Klöster im Verein mit Andechs und Mallersdorf mit 50 fl.[2]

Wenn übrigens Forster auch einem momentan in Bedrängnis geratenen, aber immerhin reichen Stifte nach unserem Ermessen nicht gerade mit fürstlicher Liberalität beisprang, in Fällen augenblicklicher, dringender Not entfaltete er doch die traditionelle Freigebigkeit der alten Benediktinerklöster. Was uns so aus dem Jahre 1771 berichtet wird, erinnert beinahe an jene fast unglaublich klingenden Erzählungen aus den Hungerjahren im Mittelalter, wo einzelne Klöster in weitem Umkreise den Hunger stillten und täglich Tausende mit Brot beschenkten. Im genannten Jahre herrschte weithin drückende Hungersnot und Teuerung[3]. Gleich andern Klöstern öffnete

[1] Forster an Gerbert, St. Emmeram 28. August 1768 (Archiv St. Paul in Kärnten).

[2] Vgl. eine Nota de contingentiis in: Breviarium decretorum capitularium, handschriftlich in der Klosterbibl. zu Metten, Bened. VI, 160, 161.

[3] Schreiber, Geschichte Bayerns 2, Freiburg 1891, 157 f.

auch St. Emmeram in christlicher Barmherzigkeit seine Fruchtspeicher. Am Allerseelentage 1771 drängten sich die Armen und Hungrigen in solcher Menge zu der vom Kloster gereichten Spende, dafs eine Frau, „die alte Eichhornin, ertreten wurde". Über sechs Tausend hatten die Gabe geheischt!

Manche Prälaten des 18. Jahrhunderts verstanden es, ihren Namen durch grofse und kostspielige Bauten zu verewigen. Für Forster bestand diese Versuchung nicht. Aufser einigen Neubauten gleich am Anfange seiner Regierung scheint er keine Erweiterung und Vergröfserung des Klosters vorgenommen zu haben. Seine Bauthätigkeit galt fast ausschliefslich den Gotteshäusern jener Gemeinden, deren Seelsorge in den Händen der Konventualen lag. So renovierte er die zweischiffige Klosterpfarrkirche St. Rupert zu Regensburg, welche sich nördlich unmittelbar an die Stiftskirche St. Emmeram anlehnte, und liefs sie mit Stuccaturen und Fresken schmücken[1]. Die Kirchlein mehrerer Klosterpfarreien (Schwabelweis, Harting, Hohengebraching), welche um sich herum ungezählte Geschlechter hatten ins Grab sinken sehen, das lebende aber nicht mehr zu fassen vermochten, liefs er der Reihe nach von Grund aus neu und gröfser aufführen, — indes auch jetzt noch schlichte, fast nüchterne Dorfkirchen. Doch sie genügen dem Bedürfnisse. Man kann zuweilen die Wahrnehmung machen, dafs den alten gutsituierten Stiften das rechte Herz für die Pfarrkirchen fehlte. Hatten sie wohl immer für die Bedeutung des Pfarrgottesdienstes, für den sie nun einmal aufkommen mufsten, das rechte Verständnis? Gewifs, der Hauptgottesdienst in der Stiftskirche wurde würdig, feierlich, erhebend, mit Aufbietung aller durch Reichtum und Künste getragenen Pracht begangen gemäfs der Vorschrift des hl. Benedikt: „Nichts soll dem Dienste Gottes

[1] „Die Pfarrkirche zu St. Rupert ist auch repariert worden, hat ein neues Schallgewölb samt ganz neuem Dachstuhl bekommen. Die Malerei in der Höhe hat Otto Gebhard, Maler zu Grofsprüfening, verfertigt, die Fassung aber sein Sohn Valentin, die Stuccaturarbeit aber Joach. Ant. Pfeffer, Bildhauer zu Prüfening" (Puchneriana zum Jahre 1765).

vorangestellt werden.“ Eine solche Feier mufste nicht nur jene innerlichst ergreifen, für welche das heilige Drama aus dem Grunde des gläubig erfafsten Geheimnisses in Wort und Werk verständlich sich entwickelte, sondern es entbehrte auch nicht des mächtigen Eindruckes auf jene, deren Blick nicht bis zur Tiefe des katholischen Opfergeheimnisses reichte.

Wir besitzen zufällig eine Schilderung der Emmeramer, wie sie in ihrem kirchlichen Festgepränge zur Zeit des Fürstabtes Frobenius um den Altar gereiht sind. Sie stammt von einer Seite, woher man sie am wenigsten erwarten würde. Der bekannte, in Aufklärung reisende Friedrich Nicolai aus Berlin war im Frühjahr 1781 nach Regensburg gekommen und hatte sich hier mit seinem Sohne auch dem „ehrwürdigen, alten“ Fürstabte Frobenius vorstellen lassen. St. Emmeram hat es ihm angethan. Er spricht sich über seine Mönche sehr befriedigt aus. Von Steiglehner, dem Nachfolger Forsters und letzten Fürstabte des Klosters, bemerkt er: „Ich habe selten einen Mann gesehen, der so viele Wissenschaften und Künste zusammen besitzt und es doch so wenig merken lässet.“ Am Pfingstfeste wohnte er dem Vormittagsgottesdienste in St. Emmeram bei. „Wir hörten da“, so erzählt er, „zuerst die Predigt des P. Erhart Buz aus diesem Stifte, der hier bey den Katholischen und bey den Protestanten einer der beliebtesten Prediger ist. Er predigte in der That gut und in ziemlich reinem Deutsch.“ Die darauf folgenden Horen waren Nicolai „zuwider“. „Wir gingen also“, fährt er zu erzählen fort, „unterdessen im Kreuzgange und auf dem Platze vor der Kirche spazieren. Wir gingen wieder hinein, um das hohe Amt in pontificalibus, welches der Fürst-Abt wegen des hohen Festtages selbst hielt, zu sehen und zugleich die Musik der Messe zu hören. Einem Protestanten ist ein solcher Anblick ganz neu. Man mufs eine solche geistliche Zeremonie an einem ganz katholischen Orte, wenigstens im Innern eines Klosters sehen, dessen Abt ein Reichsfürst ist, um den ganzen Sinn dieses geistlichen Pomps anschauend zu empfinden. Ich hatte das hohe Amt

bey der Einweihung der katholischen Kirche in Berlin gesehen; aber ohnerachtet dort ein Bischof pontifizierte, so war die ganze Zeremonie kein Schein von der Regenspurgischen. Ich will nichts von der Handlung selbst, von den prächtigeren Kleidungen, von der gröfseren Anzahl und der strengeren Ordnung der officierenden Personen gedenken; ein gewisses unbeschreibbares Wesen gab der ganzen Zeremonie ein anderes Ansehen als zu Berlin. Es ist, als ob Katholische, vorzüglich katholische Geistliche, welche frey mit Protestanten, besonders wo keine Klöster sind, umgehen, an der Eigenthümlichkeit ihres Äufseren etwas verlören. Auch ist etwas ganz Unbeschreibbares in der Gestalt der Personen, die sich dem Klosterleben widmen. Hier war alles, Gang, Tritt, Auge, ganz katholisch, ganz klösterlich. Alle Geistlichen waren Religiosen, die Layen dem Kloster beygethan[1]. Ernste Würde des Fürsten-Abtes, Abstufung einer relativen Würde vom Prior bis auf den letzten Diakonus; alle in dem Bewufstsein ihres Priestertums, alle in dem Bewufstsein, dafs sie Religiosen sind, und dafs jeder von ihnen aus einem Religiosen früh oder spät ein Fürst werden kann; alle im Aufmerken auf die hohe geistliche Handlung, die zugleich die feyerlichste eines fürstlichen Abtes ist. Ich habe mir hier, wie sonst oft, die Reifsfeder eines D. Chodowiecki gewünscht, um die ganze Handlung, besonders aber die Physiognomien darzustellen; denn Beschreibung vermag wenig. Die Gesichter selbst waren meist schon sehr ausgezeichnet; und dann die Verschlossenheit, die innere Anspannung, die gänzliche Abwesenheit von allem dem, was aufser der Handlung

[1] Auch das weltliche Personal des Klosters war nach Nicolai an diesem Tage in seiner Weise beim Hochamte beteiligt: „Vor und nach dem hohen Amte ward dem Fürsten-Abte von dem Kanzler und Kastner des Stifts, welche in rothen Mänteln einhertraten, in einem kostbaren silbernen, vergoldeten Waschbecken Wasser zum Händewaschen gereicht. Zweymal unter dem hohen Amte giengen diese beiden nebst den im Bezirk der Abtey wohnenden Lehnleuten, als z. B. dem Buchdrucker, dem Baumeister, verschiedenen Handwerksleuten etc., alle in grauen Mänteln zum hohen Altare, um auf demselben etwas Geld zu opfern."

rund herum da war. Man mufs dies sehen, um es sich vorstellen zu können.“ [1]

Trotz einiger für einen Protestanten wohl nicht leicht zu vermeidenden Verzeichnungen entwirft hier Nicolai ein anziehendes Bild von den Emmeramern, das dadurch an Wert gewinnt, dafs es die Ordensmänner in einem Momente wiedergiebt, wo sie auf der Höhe ihrer idealen Bestimmung standen.

Zehntes Kapitel.

Zeitverhältnisse.

Eine Zeitlang hatte es geschienen, als sollte die katholische Kirche Deutschlands, soweit sie dem gewaltigen Ansturm des Protestantismus standgehalten hatte, sich ruhiger Tage erfreuen. Aber kaum war das 18. Jahrhundert an seiner Mitte angelangt, als sich neue Wolken zusammenzogen und jenen Gewittersturm verkündeten, welcher die Kirche in Deutschland in den nach innen und aufsen traurigen Zustand vom Anfang des 19. Jahrhunderts versetzte. In dem damals entbrannten und heute noch nicht ausgetragenen Kampfe steht nicht mehr Glaube gegen Glaube, sondern der Rationalismus und die Säkularisationstendenz in materieller und moralischer Beziehung gegen Kirche und Christentum.

Der erste Anprall des Antichristentums richtete sich gegen die Bollwerke des religiösen Lebens, die Klöster. Ihre Lage war in einer Zeit, wo dem hohen Klerus noch in ausgedehntem Mafse das Schwergewicht weltlichen Besitzes und politischer Machtstellung anhing, vielfach um so gefährdeter, je leichter zwischen den angesehenen Reichsabteien und den Inhabern der bischöflichen Gewalt der Same der Zwietracht aufging. Forster fühlte dies sehr bald nach seinem Regierungsantritt.

[1] Nicolai, Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781 2, Berlin und Stettin 1783, 358 ff.

„Von aufsen Kampf, innen Furcht“, mit diesen Worten kennzeichnet er Desing das Mifsliche seiner Lage[1].

Aber freilich nicht die Klöster und Orden allein sollten durch die Zeitrichtung auf eine Existenzprobe gestellt werden. „Wir leben“, sagt Forster, „in sehr gefahrvollen Zeiten. Die katholische Religion ist gleichsam dem Spiel der Wellen preisgegeben, und den religiösen Orden droht entweder der Untergang oder eine grofse Umgestaltung. In den Kabinetten der Fürsten schmiedet man Blitze gegen die Kirche, gegen den Glauben, welche plötzlich einmal abgeschleudert werden. Beten wir! Wir haben nur dieses einzige Mittel und diesen einzigen Trost.“[2]

Besonders schmerzlich mufste für den Freund der Kirche ein Blick auf ihre berufenen Wächter sein. Meist aus hochadeligen Geschlechtern hervorgegangen, war es ihnen vielfach mehr um die Interessen der Macht und des Besitzes als um die geistlichen Angelegenheiten ihrer Diözesen zu thun. Dazu kam die Häufung der Ämter, welche für sich allein schon eine erspriefsliche Regierung unmöglich gemacht hätte. Als 1763 der Fürstbischof Johann Theodor von Regensburg, welcher zugleich Bischof von Freising und Lüttich gewesen war, starb, fehlten nur noch fünf Jahre, so hätten bayrische Herzoge ein volles Säkulum den Regensburger Bischofssitz ununterbrochen innegehabt. Bei der Neuwahl kamen Klemens Wenzeslaus, königlicher Prinz und Herzog von Sachsen, der Fürstbischof von Augsburg und jener von Passau in Frage. Forster sagt: „Ich riet einigen (Wählern), sie möchten die Ordnung der göttlichen Vorsehung beobachten, welche in der Heiligen Schrift und in den kanonischen Bestimmungen angezeigt wird.

[1] Sentio tandem pondus, quod uno abhinc anno debilibus humeris meis fuit impositum. „Foris pugnae, intus timores.“ Forster an Desing, St. Emmeram 8. Juni 1763 (MUB. Ms 704).

[2] Tempora vivimus admodum iniqua. Catholica religio multis fluctibus iactatur et sacris ordinibus aut exitium aut grandis immutatio imminet. . . . In principum conclavibus cuduntur fulmina in ecclesiam, in religionem, inexpectato evibranda. Oremus. Hoc unum nobis medium et solatium. Forster an Desing, St. Emmeram 16. Dez. 1767 (MUB. Ms 704).

Aber", fügt er hinzu, „heutzutage gilt für würdiger nicht derjenige, welcher für das Amt tauglicher ist, sondern welcher sich durch höheren Einfluſs auszeichnet." [1] Klemens Wenzeslaus wurde thatsächlich gewählt, machte aber die Annahme der Wahl davon abhängig, daſs er zugleich zum Koadjutor von Lüttich mit dem Rechte der Nachfolge ausersehen werde. „So spielt man", sagt Forster, „mit kirchlichen Benefizien und apostolischen Ämtern." [2]

Selbst an sich edle Bestrebungen nahmen unter dem Einfluſs des Zeitgeistes einen bedenklichen Charakter an. So verspricht sich Forster von den Bestrebungen um Einigung der christlichen Konfessionen im Reich, welche in den achtziger Jahren von Stattler in Ingolstadt ausgingen und die namentlich auch in Fulda Förderer gehabt zu haben scheinen, und zwar im Sinne des Febronius, statt des erhofften Friedens nur eine um so gröſsere Zwietracht, statt eines Vorteils für die kirchliche Gemeinschaft und den Glauben — Indifferentismus [3].

Mit fast unbegreiflicher Schnelligkeit griffen damals die Ideen der Rationalisten und Freimaurer auch in Süddeutschland um sich. Geheime und öffentliche Gesellschaften stellten sich bewuſst und unbewuſst in ihren Dienst. In Bayern grün-

---

[1] Ego suasi aliquibus, ut ordinem servent divinae providentiae, qui in s. scriptura et in ss. canonibus monstratur. Sed hodie dignior habetur non qui muneri aptior sed auctoritate potentior est. Forster an Desing, St. Emmeram 31. März 1763 (MUB. Ms 704).

[2] Ita luditur cum beneficiis ecclesiasticis ac officiis apostolicis. Ders. an dens., 8. Juni 1763 (MUB. Ms 704).

[3] De conatibus Fuldensium pro reconciliandis tribus in imperio religionibus nihil mihi adhuc innotuit. Si iidem iudicem irreformabilem in ecclesia asserere non audent; si exorta dissensione opinionum ac sententiarum ad principum arbitrium appellantur et confugiendum esse arbitrantur; si circa ipsum dogma catholicum quidpiam remitti ac temperari posse existimant: victas dabunt manus acatholicis, et ipsa sua concordia, quam confingunt, semina dissensionis ulterioris spargent viamque sternent ad incredulitatem, quam plurimi nunc terunt sublato a protestantibus iudice irreformabili. Forster an Garampi, Briefkonz., 17. Juni 1780 (Münch. St.-Bibl., Starkiana 23 a).

dete 1776 der Professor des kanonischen Rechts an der Universität Ingolstadt, Adam Weishaupt, den berüchtigten Orden der „Perfektibilisten", die sich später „Illuminaten" nannten. Der ausgesprochene Zweck dieser Gesellschaft war ein durchaus revolutionärer: an Stelle der Religion die menschliche Vernunft zu setzen und eine Ordnung der Dinge zu schaffen, bei der man der Fürsten und Priester entraten wollte. Es gestattet einen Schlufs auf die ungeheure Korruption in Bayern, dafs in kurzer Zeit die einflufsreichen Ämter und Stellen fast alle in den Händen von Illuminaten waren.

Auch der Boden von Regensburg war dem Treiben der Illuminaten günstig. In Stadt und Diözese hatte schon seit Jahren ein Ableger der Freimaurerei, der Bund der Gold- oder Rosenkreuzer, Wurzeln gefafst[1]. Nunmehr betrieb Weishaupt selbst während einer längeren Anwesenheit die Propaganda seines Ordens. Hier, in dem „Korinth" der Illuminaten, war es, wo an seiner Seite im Jahre 1785 der Priester Lanz, mit dem er von einem Spaziergang in die Stadt zurückkehren wollte, in der Nähe des westlichen Friedhofs vom Blitz erschlagen wurde. Der Fall erregte ungeheures Aufsehen. Man fand wichtige Dokumente des Ordens bei dem Erschlagenen.

Damals führte Forster bittere Klage über das Überhandnehmen der „Freimaurer" in Bayern, darüber, dafs, obzwar ihre öffentlichen Logen zerstört worden, sie insgeheim ihr dem Staat und der Religion gefährliches Treiben und ihre Verfolgung der Gutgesinnten fortsetzten[2]. Und er hatte allen Grund zur Klage. Mufste er doch seinem ersten Beamten, dem emmeramischen Kanzler Konrad Sauer, welcher

---

[1] Stark, Triumph der Philosophie, Landshut 1834, 309; Wetzer und Welte's Kirchenlexikon 10 (2. Aufl.) 1288.

[2] „Jetzt nehmen in Unserem Bayerlande die Freymaurer überhand. Serenissimus hat zwar ihre öffentliche Logen zerstört, heimlich aber et divisim schmieden sie solche Projekts, welche dem Statt und der Religion gefährlich sind, und verfolgen die Orthodoxen." Forster an Martin Gerbert, St. Emmeram 3. Febr. 1785 (Archiv von St. Paul in Kärnten).

unter dem bezeichnenden Namen „Attila“ dem Bund angehört hatte, den Umgang mit seinen ehemaligen Genossen untersagen [1].

Ein Teil der hohen Geistlichkeit stand selbst auf der Seite der Aufklärer und offenbaren Kirchenfeinde. Es fehlte nicht viel, so hätte im Jahre 1787 einer derselben den Stuhl des hl. Wolfgang bestiegen. Nach dem Tode des Fürstbischofs Anton Ignaz Grafen von Fugger war nämlich die Wahl seines Nachfolgers lange eine schwankende. Erst nach acht Wahlgängen, nachdem der Unwille des Volkes aufs höchste gestiegen war und die Ministranten auf dem Domfriedhof mit verteilten Rollen das Bischofswählen zum Kinderspiel gemacht hatten [2], vereinigten sich die Stimmen der Wähler auf den Kanonikus und Offizial des Kapitels, Max Procop Grafen von Törring. Sein Gegenkandidat war der Grofsdekan des Kapitels, Graf von Thurn, gewesen. In Rom scheint es nicht unbekannt geblieben zu sein, wes Geistes Kind der letztere war. Noch vor dem entscheidenden Skrutinium erkundigte sich daher Kardinal Garampi bei seinem Freund Forster, welcher als Zeuge den Wahlen anwohnte, über die von Thurn umlaufenden Gerüchte. Forster konnte ihm mitteilen, dafs unterdessen zum gröfsten Troste des Volkes sich die Wahl endlich für Graf Törring entschieden habe. Dessen Gegenkandidaten will er nun aber offenbar nach vollzogener Wahl in Rom keine Makel anhängen. Aber er läfst doch deutlich genug durchblicken, dafs das Volk den Mann, der so viel mit den Illuminaten verkehrte, der Vorstand einer Lesegesellschaft war, die sich in ihrer Tendenz kaum von jener des Illuminatenordens unterschied, nicht so ganz ohne Grund selbst zu den Illuminaten zählte [3].

---

[1] Puchneriana zum Jahre 1786. [2] Puchneriana 1787.

[3] Iam nunc notum erit electionem episcopi Ratisbonensis ecclesiae die 18. mensis elapsi ita evenisse, ut post octo demum scrutinia die 21. eiusdem demum dd. capitulares unanimiter convenerint in personam illustrissimi comitis de Törring, canonicum et officialem huiatis ecclesiae, virum pium, zelosum pro domo dei et fervidum animarum, dum antea parochiam

Während damals der Geist der Aufklärung selbst in Domstiftern und bischöflichen Palästen eine Heimstätte fand, ging er an den Mauern des St. Emmeramsklosters spurlos vorüber. Es ist ein klarer Beweis dafür, dafs da, wo wahrer wissenschaftlicher Geist und ein ernstes wissenschaftliches Streben herrschen, verbunden mit Zucht und Ordnung, jede Afteraufklärung und jedes Scheinwissen in seinem Unwert erkannt wird und so keine Gefahr bilden kann. Wie den Geist der Aufklärung, so wufsten die Emmeramer auch alle umgehenden romfeindlichen Tendenzen von sich fernzuhalten. Auf den Zusammenhang mit Rom und dem Vater der Christenheit verzichten wollen hätte damals gegenüber den Ansprüchen weltlicher und geistlicher Grofsen für ein Kloster und namentlich für ein exemtes allerdings nichts anderes als ein Aufgeben seiner selbst bedeutet. Mit Freude war Forster nach München geeilt, als Papst Pius VI im Jahre 1782 auf seiner Rückreise von Wien den Weg über Bayern nahm. Zweimal, am Tage nach seiner Ankunft, 27. April, und am Abend des in München am 30. April feierlich begangenen Georgsfestes, empfing ihn das Haupt der Christenheit in Audienz. Wir sind über

---

aliquam administraret, curatorem et quem plebs pene omnis tamquam pastorem suum altis votis expetebat illique electo publice adclamabat. — Equidem non diu post obitum antecessoris episcopi rumor volabat, ad hanc vacantem dignitatem illustrissimum d. comitem de Thurn, magnum decanum capituli cathedralis . . . fore promovendum. Verum durantibus pluribus scrutiniis, quibus ipsemet tamquam assistens singulariter invitatus interfui, nominis illius modica fuit recordatio, maioribus votis constanter in favorem d. comitis de Törring permanentibus. . . . Equidem et apud nos aliqui ill. comitem de Thurn accusabant, quod sectae Illuminatorum, quos vocant, adhaereret et ob hanc causam episcopatu illum indignum esse clamabant. Ego vero existimo opinionem hanc ex mera suspicione potius quam ex gravi aliquo fundamento ortam fuisse. Nimirum vir ille illustris alias mitis et affabilis multoties cum viris seu nobilibus seu eruditis, quos sectae illi in patria nostra tantopere prostitutae deditos esse fama ferebat, conversabatur; et praecipue quod caput esset cuiusdam societatis ut vocant „Legentium“ et mutuo communicantium quosvis libellos volantes nostri temporis paci publicae et religioni plurimum nocivos. Forster an Garampi, St. Emmeram 3. Mai 1787. Lettere dirette da distinte persone a Card. Garampi, fasc. 1 (Vatikan. Archiv).

die Gegenstände, die zwischen dem Papst und dem Fürstabt verhandelt wurden, nicht unterrichtet. Jedenfalls trat Forster als Anwalt der bayrischen Klöster auf, die in ihm den Säkularisationsplänen gegenüber einen Hort ihres Daseins sahen [1].

Damals hatte Forster auch den Wiener Nuntius Garampi, mit welchem er seit Jahren in litterarischem Verkehr stand, persönlich kennen gelernt. Garampi bewahrte dem bayrischen Prälaten fortan treue Freundschaft, die er namentlich auch auf dessen Mitbruder Enhuber ausdehnte. Mit beiden wechselte er zahlreiche Briefe über Fragen der Wissenschaft und des öffentlichen Lebens auch dann noch, als er Deutschland wieder verlassen hatte. Es war ihm während seines Aufenthaltes in Wien augenscheinlich ein Trost und eine grofse Genugthuung in Anbetracht der erfolgreichen Thätigkeit der Aufklärer, „welche alle Gesetze, nicht nur die bürgerlichen und kirchlichen, sondern auch das göttliche und natürliche erschüttern und mit Füfsen treten", wie er sich ausdrückt, stromaufwärts der Donau eine Heimstätte kirchlichen und religiösen Lebens zu wissen, die wie eine Insel aus den Überflutungen des Zeitgeistes ringsum aufragte. Er verfehlte nicht, seine Freunde im Kloster von St. Emmeram wiederholt zur Bewahrung dieses guten Geistes zu ermuntern. „Wir," so schreibt er einmal an Enhuber, „die wir durch Gottes Gnade auf festen Felsen gegründet sind, wollen die Gnade, die wir empfangen, sorgfältig und eifrig bewahren, die Neuheiten eines falschen Wissens fliehen, im Glauben Schwache, soweit wir können, unterstützen und uns im Dienste Gottes und der Kirche immer und überall stark und standhaft erweisen." [2]

[1] Auf die damaligen Säkularisationspläne bezügliche Korrespondenzen Forsters befinden sich in Metten (Klosterbibl., Bened. I, 248), so Briefe der Äbtissin von Geisenfeld, Aloisia von Asch, des Propstes Albert von St. Mang in Stadtamhof als Vertreters „des gefreyten Mitstandes der Prälaten, Stift und Klöster", ein Briefkonzept Forsters an den Kardinalstaatssekretär Pallavicini.

[2] Phrenesi huiusmodi mire laborant nostro aevo homines, qui leges omnes, non modo civiles et ecclesiasticas, sed et divinam et naturalem

Ein einzig schönes Zeugnis, durch welches Forster seine unentwegte Treue gegen die katholische Kirche und deren Oberhaupt dokumentierte, ist der bereits einmal angeführte Begleitbrief der Abhandlung Sanftls zum Codex aureus an Pius VI: „Unterthänigst bitte ich Dich, Heiligster Vater," so schreibt er hier am Schlusse, „dafs Du diese geringe Gabe wohlgefällig aufnehmen und an ihr gütigst viel mehr auf die Ergebenheit des Spenders als auf den Wert des Werkes sehen mögest. Beseelt von dieser Hoffnung werfe ich mich zu den Füfsen Deiner geheiligten Person mit Herz und Sinn nieder und bitte demütigst, dafs Deine Heiligkeit mir, dem greisen und schon zum Grabe niedergebeugten Manne, zu einem glückseligen Hinscheiden, meinen Brüdern aber zu einem glücklichen Erfolg ihrer Studien und Arbeiten in Festigung, Förderung und Erhaltung des römisch-katholischen Glaubens den apostolischen Segen zu spenden nicht anstehen wolle." [1]

Trotz dieser goldenen Gesinnung gegen die Kirche und ihr sichtbares Oberhaupt war ihm doch in seinem Leben die Bitternis nicht erspart geblieben, in seiner kirchlichen Treue ernstlich verdächtigt zu werden. Es war gleich in den ersten Jahren seiner Regierung als Abt gewesen, dafs das Gerücht über ihn verbreitet wurde, er sei der Verfasser der berüchtigten Hontheimschen Schrift „De statu ecclesiae et legitima potestate

---

perturbant et conculcant. Nos vero, qui per dei misericordiam super firmissimam petram fundati sumus, gratiam quam accepimus, diligenter et studiose conservemus, novitates falsi nominis scientiae fugiamus, infirmos in fide quantum possumus adiuvemus nosque in dei et ecclesiae servitio firmos et stabiles semper et ubique exhibeamus. Garampi an Enhuber, Wien 6. Nov. 1782 (Münch. St.-Bibl. c. l. 15022).

[1] Submississime itaque rogo, Sanctissime Pater, ut tenue hoc munusculum aequi bonique facere et in eo offerentis potius devotionem quam pretium operis respicere clementissime digneris; qua spe animatus ad sanctissimos pedes corde et corpore prostratus humillime supplico, ut Sanctitas Tua seni mihi et iam ad sepulchrum inclinato pro felici obitu, fratribus vero meis pro felici studiorum ac laborum successu in stabilienda, promovenda et conservanda religione Romano-Catholica Apostolicam benedictionem impertiri non dedignetur. Forster an Papst Pius VI, 2. Juni 1786 (Konzept, Regensb. k. Kreisbibl., Rat. ep. et cl. 411).

Romani pontificis". Für die Urheber jenes Gerüchtes mochte es genügt haben, dafs sie ihn als Professor zu Salzburg nicht ganz in den ausgetretenen Geleisen des damaligen Peripatetismus angetroffen hatten, dafs sein Name von Anfang an auf der Liste der neuen bayrischen Akademie der Wissenschaften stand, dafs er in seinem Kloster eine Reform der theologischen und philosophischen Studien ins Werk setzte, um ihm jene Schrift zu imputieren. Dazu kam die Ähnlichkeit seines Namens (Frobenius) mit dem Pseudonym des Verfassers (Febronius), und es bestanden völlig keine Zweifel mehr an seiner Autorschaft. Jenes Gerücht war damals bis nach Welschland gedrungen. Forster selbst schreibt einmal (1779) über die Angelegenheit, die ihm unheimlich geworden war, gelegentlich des Erscheinens der Hontheimschen Retraktation an Garampi: „Auch von mir war, was Ew. Eminenz verwunderlich vorkommen wird, in Venedig vor zwölf Jahren das Gerücht verbreitet, dafs ich der Verfasser jenes Febronianischen Buches sei, weshalb an mich ein Buchhändler jener Stadt, J. Bettinelli, am 18. Februar 1767 schrieb mit der Bitte, ich möchte, falls ich es für notwendig erachte, einige Zusätze zu der von ihm besorgten italienischen Übersetzung jenes Buches machen. Ich war entsetzt über die unerwartete Nachricht und besorgte, sie möchte bis nach Rom dringen zu meinem Verderben. Sofort schrieb ich daher an H. Bettinelli zurück und protestierte kräftigst, dafs es mir niemals in den Sinn gekommen sei, mich mit Erörterungen zu befassen, die längst durch verschiedentliche Konkordate beigelegt sind und die, wieder aufgeweckt, eine tiefgreifende religiöse Spaltung verursachen könnten." [1]

Das war in früheren Jahren gewesen. Später wagte niemand mehr, die kirchliche Gesinnung des ehrwürdigen Mannes anzutasten.

---

[1] Forster an Garampi, 8. März 1779 (Konzept, Klosterbibl. Metten, Bened. I, 248).

Elftes Kapitel.

Die letzten Lebensjahre.

Für Forster waren allmählich die Tage des Greisenalters angebrochen. Schon 1778 hatte er sein fünfzigjähriges Profefsjubiläum begehen können. 1783 feierte er sein goldenes Priesterjubiläum. Es wurde ohne festlichen Pomp begangen. „Wir begleiteten", so erzählt einer der Konventualen, „mit Kapitelkreuz und floccis und der ganzen Dienerschaft den gnädigsten Jubilaren um 7 Uhr früh zum Hochaltar zur heiligen Messe. Dortmaliger H. P. Prior J. B. Enhueber hielt eine lateinische Anrede, welche der alte Herr ex stapede zu unserer Verwunderung erwiderte. Das Kapitel liefs auch in München eine Denkmünze zu grofsen, kleinen Thalern und 24er-Stücken schlagen."[1] Der Jubilar selbst hatte keine Feierlichkeit gewollt. In einem Brief an seinen Freund Martin Gerbert, dem letzten an ihn gerichteten, den wir besitzen, erklärt er sich darüber, warum er jede auffallende Feier vermieden wissen wollte. Dieser Erguſs des warmen Gemütslebens eines liebenswürdigen Greises, welcher zugleich ein schönes Zeugnis giebt von dem Freundschaftsbunde zweier gleichstrebenden edlen und bedeutenden Ordensmänner, verdient hier eine Stelle. „Wenn ich das Erinnerungsfest meines Priesterjubiläums", so führt Frobenius aus, „durch ein feierliches Gepränge hätte begehen wollen, so hätte ich Dich, erhabener Fürst, zuerst unter allen zu dieser Hochzeit gerufen, aus dessen Anwesenheit einer derartigen Feier gewifs die gröfste Zierde, mir aber die höchste Ehre und eine unsägliche Freude erwachsen wäre. Aber in diesen Zeitläuften, wo ein glühender Hafs gegen die Mönche entfacht ist, hat es mir geratener geschienen, mich in den Schranken der Bescheidenheit zu halten. Ich hätte darum auch gewünscht, dafs meine Mitbrüder über die Sache geschwiegen und den Tag dieses

[1] P. R. Aign, „Succincta biographia" Forsters unter den Puchneriana beim Jahre 1791. Über die Denkmünze s. Lindner a. a. O. 1, 59 A.

meines Priesterjubiläums durch die Zeitungen nicht in die Öffentlichkeit gebracht hätten. Es hätte ja genügt, wenn sie ihre Gebete mit den meinigen verbunden hätten zum gemeinschaftlichen Danke gegen Gottes Güte für das Erbarmen, wodurch er mich Unwürdigen ihm so lange im priesterlichen Amte dienen liefs. Dafs aber Du, erhabener Fürst, durch jene Zeitungsnachrichten Dich veranlassen liefsest, Deine freundschaftlichsten und lautersten Wünsche mir kundzugeben, das schreibe ich Deiner besondern Freundschaft, Deinem Wohlwollen und Deiner Gnade, womit Du mich bisher umfangen und beglücken wolltest, zu, verdanke es Dir hoch und teuer und bitte Gott, dafs er auch Dich bis ins höchste Greisenalter und nicht nur bis zu Deinem Priesterjubiläum, sondern noch bis zur Jubelfeier Deiner Abtswürde erhalten wolle!“ [1]

Die physischen Kräfte des Fürstabtes von St. Emmeram begannen in den folgenden Jahren zusehends abzunehmen, und Kränklichkeiten mancher Art zehrten an seiner ohnehin nie starken Konstitution. Nur bei ganz besondern Anlässen zeigte er sich in der Folge noch in der Öffentlichkeit, wohl eines der letzten Male, als er 1790 der Wahl des gefürsteten Propstes von Berchtesgaden, Freiherrn von Schroffenberg, zum

[1] Si iubilaei sacerdotii mei memoriam solemni quadam pompa celebrare voluissem, Te primum inter omnes, Celsissime Princeps, ad has nuptias vocassem, a cuius certe praestantia eiusmodi solemnitati maximus decor, mihi vero summus honor atque inenarrabilis laetitia accessisset. Verum consultius mihi visum est his tempestatibus, invidia ac odio erga monachos ardentibus, intra cancellos modestiae me continere: optassem propterea, ut et fratres mei de hac re tacuissent nec diem huius mei sacerdotalis iubilaei in novellis propalassent; suffecisset enim, si preces suas meis ad deum iunxissent, divinae bonitati mecum gratias agentes pro misericordia, qua me indignum tamdiu sibi in sacerdotali officio servire passus est. Quod vero Tu, Princeps Celsissime, ex illis novellis occasionem apprehenderis, vota Tua amicissima et integerrima mihi significandi, singulari Tuae amicitiae, benevolentiae et gratiae, quibus me hucusque amplecti et beare voluisti, attribuo gratiasque ago multas et magnas, deumque precor, ut Te quoque usque ad senectam et senium et usque ad iubilaeum non tantum sacerdotis, verum etiam ad Abbatialis dignitatis celebritatem conservet! Forster an Gerbert, St. Emmeram 7. Nov. 1783 (Archiv St. Paul in Kärnten).

Fürstbischof von Regensburg in der Eigenschaft eines Skrutators beiwohnte. In seine Prälatur zurückgezogen, lebte er hauptsächlich noch den Werken der Frömmigkeit, sein inneres Auge immer fester, ruhiger, zuversichtlicher auf das jenseitige Leben gerichtet. Er hatte das Unglück, in den letzten Jahren aus körperlicher Schwäche mehrmals in seinen Gemächern zu stürzen und sich dadurch schwer zu verletzen, unter anderem auch einen in dem hohen Alter doppelt gefährlichen Beinbruch zuzuziehen. Monatelang wurde er dadurch an das Bett gefesselt. Aber nichts vermochte seine Geduld zu erschüttern, seine innere Ruhe aus dem Gleichgewicht zu bringen, seine echt christliche Heiterkeit zu trüben. „Gebt diesen guten Herren einen Hebwein“[1], sagte er einmal zu den ihn umgebenden Mitbrüdern, als ihn die Ärzte in seiner Unbehilflichkeit unterstützt und emporgerichtet hatten.

Es wäre freilich im Interesse des Klosters und seines weltlichen Besitzes gelegen gewesen, wenn sich der Abt des Krummstabes nicht allmählich zur Stütze seines Alters hätte bedienen müssen, wenn er, zumal in den gefahrdrohenden Zeiten, denen das Jahrhundert an seiner Neige entgegenging, die milde Energie seines Wesens auch fernerhin hätte bethätigen können. So aber trat der Fall ein, der sich häufig wiederholt, wo die Vorsehung einem tüchtigen Regenten ein hohes Alter bescheidet: die Guten vermissen die Initiative von oben, es mangelt ihnen der Halt und die Sicherheit in ihrem Leben und Schaffen, deren sie gegen alle andersgekehrten Tendenzen benötigen würden; den schlimmen Elementen unter den Untergebenen, die der Leitung bedürfen, öffnet sich ein freierer Spielraum, und die gute Ordnung vermag nicht mehr in allen Punkten aufrecht erhalten zu werden. In solchen Zeiten erproben sich die Charaktere, und als die besten erweisen sich jene, welche die Verhältnisse mit Würde zu ertragen wissen.

Auch in St. Emmeram scheint es schliefslich nicht ohne alle Ungehörigkeiten abgegangen zu sein. Das schlimmste

[1] Puchneriana zum Jahre 1790.

war, dafs sich der damalige Prior Frobenius Emmerich dem Verdachte selbstsüchtiger Aspirationen mit Rücksicht auf das zu erwartende Ableben des Fürstabtes aussetzte[1]. Wir erfahren auch davon, dafs ein Jahr vor dem Tode des Fürstabtes, nämlich 1790, die Jüngsten unter den Konventualen konspirierten in betreff eines künftigen, ihnen genehmen Prälaten. Man hätte diese der Klosterregel und den kanonischen Bestimmungen zuwiderlaufenden, übrigens völlig aussichtslosen Machinationen der Jugend ihrer Urheber zu gute halten können. Jedenfalls war es nicht minder pietätlos, wenn der allzeit leidenschaftlich erregte P. Wolfgang Fröhlich an Zirngibl schrieb: „Wir sind im Geistlichen und Zeitlichen Acephali und unsere Jungen wie auch Diener sind Freyleute.“[2]

In einem ganz andern Lichte erscheint St. Emmeram in einem Briefe von P. Placidus Heinrich an den gleichen Adressaten vom Herbste des nämlichen Jahres, welcher eine interessante Schilderung von mehreren Klöstern der Oberpfalz und von Franken giebt. „Wir besuchten sieben Prälaturen,“ so äufsert sich Heinrich, damals Physikprofessor im Kloster, „über jede machte ich so manche Anmerkung, wovon ich jetzt nur dieses hersetzen will, dafs ich kein St. Emmeram, selbst in Banz nicht, fand.“ Auch er kann und will sich nicht verhehlen, wie sehr sich das Alter des Vorstandes der Klostergemeinschaft, namentlich in der wissenschaftlichen Regsamkeit derselben, geltend machte, aber er vermeidet den desperaten Ton und die wie eine Verurteilung klingende Schärfe eines Fröhlich. „So schläfrig auch bei uns“, sagt er, „die Wissenschaft von höheren Orten her betrieben wird, so fand ich doch kein Kloster weder mit Talenten noch mit wirklichen gelehrten und eruditen Männern, noch auch mit litterarischen

[1] Siehe Litteraturgesch. von der gefürsteten Reichsabtei St. Emmeram zu Regensburg (Münch. St.-Bibl. Starkiana 2 a). Die betreffende Notiz des Faszikels trägt die Überschrift: „Bemerkungen über das Betragen des H. P. Froben.“ — Eine Andeutung hierüber auch in den Puchneriana zum Jahre 1790.

[2] Fröhlich an Zirngibl, St. Emmeram 3. Juni 1790 (Einlage in den Diarien Zirngibls).

Subsidien so gut versehen wie das unsrige. St. Emmeram erwartet nichts als einen Mann, der Geist unter uns bläst, dann wird alles leben und studieren. Die Materialien sind im Überflusse da, nur einen Baumeister — und das schönste Gebäude kann in wenig Jahren dastehen!“ [1]

Mit einer solch gerechten Würdigung der Sachlage wufsten denn auch alle ruhig Urteilenden eine nie geschwächte Verehrung zu ihrem greisen Abte zu verbinden, an welchem, wenn auch alles gealtert war, so doch nicht eine unbegrenzte Liebe zu den Seinen. Und wie rührend verstand er sie zum Ausdrucke zu bringen! „Den 21. May (1790)“, schreibt Zirngibl, damals Propst von Haindling, in sein Tagebuch, „besprach ich den kranken Fürsten und bat ihn um seine heilige Benediktion. Ich küfste ihm die Hände, die er auch mir küssen wollte. Den 19. bat er mich um Vergebung der angethanen Unbilden, die ich vielmehr abzubitten hatte.“

Die Emmeramer verglichen ihren alten Prälaten allmählich den Patriarchen, einem Abraham oder, wie wir aus der Totenrotel Forsters ersehen, einem Moses. So schreibt einmal ein anderer von den exponierten Konventualen, Joh. Ev. Reichmeier, Beichtvater bei St. Walburg zu Eichstätt: „Gleich nach Michelis reise ich nach Regensburg, unserem lieben, alten Abraham demütigst aufzuwarten.“ [2]

Nicht mehr lange konnten sich die Mönche von St. Emmeram in der Liebe ihres geistlichen Vaters sonnen. Am 18. Oktober des folgenden Jahres verkündeten sie den mit ihnen in Gebetsverbrüderung Verbundenen: „Geschieden ist von uns das beste Haupt, ein Moses, an Sanftmut alle Menschen überragend, der Seinen liebevollster Vater, tiefgebeugt unter der Last der Jahre, weil mehr als achtzigjährig, den mehr als die Krone seiner erhabenen Würde jenes

[1] Heinrich an Zirngibl, St. Emmeram 15. Oktober 1790 (Einlage in den Diarien Zirngibls).

[2] Reichmeier an Zirngibl, St. Walburg 25. Sept. 1790 (Einlage ebendas.).

Alter schmückte, das auf den Wegen der Gerechtigkeit erfunden wird.“ [1]

Frobenius Forster war, nachdem er seinem Kloster fast ein Menschenalter hindurch als Abt vorgestanden, gestorben am 11. Oktober 1791 im 83. Jahre seines Lebens, von denen er 63 seinem Orden, 58 dem Priestertum angehört hatte. Er war der letzte Abt, den der Konvent der Emmeramer in seinem Eigentume beisetzte. Es traf sich gut, dafs sie ihn in unmittelbarer Nähe des ursprünglichen Emmeramsgrabes in die Erde senkten, zu dessen Hütern die Benediktiner dereinst vor elfhundert Jahren bestellt worden waren. So wollte der Kreislauf der Zeiten Anfang und Ende des Klosters gleichsam zusammenschliefsen.

Forster hatte für seine zwei Vorgänger ein gemeinsames Grabmonument an der Südwand des rechten Seitenschiffes der Stiftskirche aufstellen lassen, das auch seinem eigenen Namen Raum liefs. Wenn Steine reden, so erzählt dieses Monument in seiner Einfachheit davon, dafs die drei ersten Fürstäbte von St. Emmeram und zugleich die letzten, die als solche starben, den Glanz der Fürstenwürde, die ihnen die Konsequenz der Thatsachen dankbar zuerkannt hatte, mit ihrem eigentlichen Berufe wohl zu einen wufsten.

Als Kardinal Garampi die Trauerkunde von St. Emmeram erfuhr, schrieb er an Enhuber: „Die wahrhaft betrübende Nachricht von dem Hingange des Fürstabtes Frobenius ist an mich gelangt. Da er aber stets eine Heiligkeit des Lebens pflegte, die ihm, wie wir glauben müssen, den Weg zu den Himmelsbewohnern öffnete, so haben wir Grund, unsere Trauer zu mäfsigen. Ich werde indes nicht versäumen, für seine Ruhe in Gott mein Gebet auszugiefsen, obwohl ich

[1] Recessit an nobis Praesul optimus, Moyses super omnes homines mitissimus, Pater suorum amantissimus, annorum mole gravis, utpote octogenario maior, sed quem magis decoravit corona dignitatis senectus illa, quae in viis iustitiae reperitur. Ein Exemplar der Rotel besitzt die k. Kreisbibl. in Regensburg, Rat. ep. et cl. 92.

glaube, dafs ich vielmehr seiner als er meiner Fürbitte bedarf.“ [1]

Nachfolger Forsters wurde Cölestin Steiglehner. Aber das Kloster hatte nicht mehr lange zu bestehen. 1802 kam es an Karl v. Dalberg, Kurfürsten und Erzkanzler des Reichs, 1810 ging es an den bayrischen Staat über, der das Klostergebäude an das fürstlich Thurn- und Taxissche Haus verkaufte. Im April 1812 erhielten die letzten Emmeramer die Weisung der königlichen Regierung, binnen 14 Tagen die Gebäude zu verlassen. „So schlossen sich die stillen, friedlichen Pforten der hohen, ehrwürdigen Emmerama, nachdem sie über ein Jahrtausend der Wissenschaft und Kunst, der frommen Betrachtung und Erbauung, der Wohlthätigkeit, Humanität, Gastfreundschaft und Barmherzigkeit eine sichere Freistätte eröffnet, und so mancher politische Sturm seit zehn Jahrhunderten vergebens ihre Grundfeste zu erschüttern versucht hatte.“ [2]

---

[1] Triste sane mihi advenit nuntium de P. Abbatis Frobenii obitu. Cum autem ea fuerit semper vitae sanctitate praeditus, quae ipsi ad coelites viam aperuisse credendum sit, habemus hinc, cur moerori nostro modum faciamus. Ego interea pro eius in deo requie preces fundere haud omitto, quamquam ego potius suis quam ipse meis precibus indigere certo existimem. Garampi an Enhuber, Monte Falisco 2. Nov. 1791 (Münch. St.-Bibl. c. l. 15022).

[2] A. Krämer, fürstl. Taxisscher Bibliothekar in der Regensburger Zeitung vom 28. Aug. 1819, Nr. 100; Lindner a. a. O. 1, 85.

Namenregister.

Adam, 34.
Agricola, Rud., 35.
Albert, Propst von St. Mang, 103.
Alkuin, 76, 82, 86.
Amort, Eusebius, von Polling, 45.
Aristoteles, 25, 32 f., 35.
Arnold, Prior v. St. Emmeram, 64, 89.
Asam, 3.
Asch, Aloisia, Äbtissin, 103.
Augustinus, der hl., 23.

Baco v. Verulam, 11, 33.
Beda Venerabilis, 77.
Bernhard, Prior von Tegernsee, 20.
Bettinelli, J., 105.
Boyle, Rob., 11.
Brander, Friedrich, 9.
Braun, Heinrich, von Tegernsee, 56.
Brucker, Jakob, 35.
Bucher, Bened., von Niederaltach, 16, 45, 48.
Burkard, Abt von St. Emmeram, 64.
Butz, Erh., von St. Emmeram, 95.

Calligari, Wendelin, von St. Emmeram, 68.
Campanella, Thom., 35.
Cartesianer, 13, 29, 33.
Catelinot, Ildeph., von St. Michael, 85.
Clemens VIII, 83.
Corsini, 13.

Dalberg, Karl v., 112.
Descartes, 23, 27, 31, 32, 35.
Desing, Anselm, Abt von Ensdorf, 7 ff., 16 f., 38 f., 43, 45 ff., 53 ff., 58, 98.
Dobler, Eugen, von Irsee, 55.
Döllinger, 60.

Eklektiker, 15.
Emmerich, Frob., von St. Emmeram, 109.
Enhuber, J. B., von St. Emmeram, 76 ff., 91, 103, 111.
Erhard, Kaspar, von St. Emmeram, 5.

Faber, 11.
Febronius, 99, 105.
Forster, Placidus, Abt von Scheyern, 1, 45.
Fortunatus von Brescia, 31.
Franklin, 66.
Freimaurer, 100. [18.
Friedrich II v. Preufsen,
Fröhlich, Wolfgang, von St. Emmeram, 65, 72 f., 109.

Galilei, 35.
Garampi, Kardinal, 73, 75, 77 f., 90, 101, 103, 105, 111.
Gassendi, 27 f., 31, 33.
Gebhard, Otto, Maler, 94.
Gebhard, Valentin, Maler, 94.
Gemeiner, A., 88.
Gerbert, Martin, Fürstabt von St. Blasien, 51, 53, 72, 78, 88, 92, 106.
Godin de Tampezzo, Anselm, Fürstabt von St. Emmeram, 3, 4.
Gordon, Andreas, von St. Jakob in Regensburg, 55.
Grop, Ign., von St. Stephan, 39.
Grotius, Hugo, 83.
Gufl, Veremund, von Prüfening, 45, 48.

Hafner, Alfons, Abt von Ettal, 89.
Hamel, du, 30.
Hansiz, Markus, S. J., 42 f., 79.
Heinrich, Placidus, von St. Emmeram, 63, 65, 68 f., 109.
Hemm, J. B., Abt von St. Emmeram, 2.
Hibler, Frobenius, von Scheyern, 89.
Hieronymus, der hl., 82.
Hoffmann, Friedr., 11.
Hrabanus Maurus, 76, 80.
Hugo von St. Viktor, 25.
Huyghens, 31.

Jais, Ägidius, von Benediktbeuern, 89.
Jelmüller, Martin, Abt von Scheyern, 89.
Jesuiten, 41, 72.
Illuminaten, 100 f.
Ingenhoufs, 67.
Johann Theodor, Fürstbischof von Regensburg, 98.
Isidor von Sevilla, 76.

Karl VI, Kaiser, 3.
Kennedy, Ildephons, von St. Jakob in Regensburg, 19, 55.
Klemens Wenzeslaus, Fürstbischof von Regensburg, 98 f.
Kornmann, Rupert, Abt von Prüfening 63, 92.
Kraus, Joh. B., Fürstabt von St. Emmeram, 4 ff., 8 ff., 12, 17, 41 ff., 61, 84.
Kremer, Jos., von Ensdorf, 89.

Lactantius, 23.
Lamberg, Jos. D. Graf v., Fürstbischof und Kardinal, 17.
Lancelot, Charles, 73 f.
de Lanis, 11.
Lanz, 100.
Legipontius, Oliv., von St. Martin in Köln, 47 f., 85.
Leibniz, 12, 28.
Lerchenfeld, Graf v., 66.
Leutner, Cölest., von Wessobrunn, 48.
Lodron, Paris Graf v., Fürstbischof v. Salzburg, 13.
Lori, Georg, 55 ff.

Mabillon, 39.
Malebranche, 12, 31.
Maran, Prud., 5.
Maria Theresia, Kaiserin, 51, 72.
Mauriner, 1, 5, 9 f., 21, 45, 71, 77, 85.
Max III, Joseph, Kurfürst von Bayern, 86.
Maximin, der hl., 87.
Möhler, J. A., 54.
Mohr, Wolfgang, Abt von St. Emmeram, 2.
Montesquieu, 40.
Montfaucon, Bern. de, 5.
Muratori, 39.
Muschenbroek, Joh. van, 11, 13.

Neugart, Trudpert, von St. Blasien, 78 f., 80.
Newton, 11, 30, 31.
Nicolai, Friedr., 95.
Nikolaus von Cues, 20.

Öfele, Felix, 58, 60.
Osterwald, Peter, 9, 16, 19, 66. [64, 89.
Otloh von St. Emmeram,

Pallavicini, Staatssekretär, 103.
Pafsler, Jakob, von St. Emmeram, 18 f.
Perfektibilisten, 100.
Peripatetiker, 12 f., 31 f.
Petrus Lombardus, 51.
Pez, Bernhard, v. Melk, 39.
Pfeffer, J. A., Bildhauer, 94.
Pius VI, 70, 86, 102, 104.
Plato, G. G., Stadtsyndikus von Regensburg, 56, 84.
Prantl, Karl, 69.

Quarin, Petrus, 5.
Quirini, Kardinal, 18 ff., 41.

Ramus, Petrus, 35.
Rautenstrauch, Stephan, Abt, 51, 72.
Reginward, Abt von St. Emmeram, 64.
Reichmeier, Joh. E., von St. Emmeram, 65, 69, 110.
Reindl, Jos., von St. Emmeram, 7.
Rosenkreuzer, 100.
Rothfischer, Gregor, von St. Emmeram, 7, 10, 19, 40 f., 43.
Ruesch, Dion., von St. Emmeram, 7.

Sabbatini, Kanonikus von Udine, 76.
Sanftl, Colom., von St. Emmeram, 61, 70, 91, 104.
Sauer, Konrad, Kanzler von St. Emmeram, 100.
Schäffer, J. Ch., Pastor, 70.
Schiopalba, 76.
Scholliner, Herm., von Oberaltach, 55.
Schroffenberg, J. K. Freih. v., Fürstbischof von Regensburg, 107.
s'Gravesande, Wilhelm Jak., 11.
Stadler, Nonnos., von Kremsmünster, 10.
Stattler, Bened., S. J., 72 f., 99.
Steiglehner, Cöl., Fürstabt von St. Emmeram, 64 ff., 74, 81, 95, 112.
Stengel, Stephan Freih. v., 68.
Sterzinger, Ferd., Theatiner, 98.
Stuart, Bernh., von St. Jakob in Regensburg, 9, 11.

Taxis, Fürst v., 68, 112.
Thomas von Aquin, der hl., 51.
Thouillier, Vinc., 5.
Thurn, Graf v., 101.
Törring, Max Procop Graf v., Fürstbischof von Regensburg, 101.
Trautson, Graf v., Erzbischof, 73.

Valla, Laurentius, 35.
Vives, Ludw., 35.
Vogel, Bert., Abt von Kremsmünster, 15.
Vogl, Cölest., Abt von St. Emmeram, 2.

Walton, Brian, 83.
Weishaupt, Adam, 100.
Weifs, Ulrich, von Irsee, 16.
Werdenstein, Freih. v., 19.
Westenrieder, Lor., 90.
Wilhelm v. Hirschau, 64, 89.
Wolf, Chr., 11 ff., 15, 19, 25 ff., 41.
Wörle, Kand., von Irsee, 55.

Zacharia, S. J., 76.
Zapf, G. W., 87, 90.
Ziegelbauer, Magnoald, 47.
Zirngibl, Roman, von St. Emmeram, 61, 64, 91, 109 f.

STRASSBURGER

THEOLOGISCHE STUDIEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. ALBERT EHRHARD, UND Dr. EUGEN MÜLLER,

PROFESSOR AN DER K. K. UNIVERSITÄT IN WIEN, PROFESSOR AM PRIESTERSEMINAR IN STRASSBURG.

VIERTER BAND.

ZWEITES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
1901.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.
STRASSBURG. AGENTUR VON B. HERDER.

GEILERS VON KAYSERSBERG

„ARS MORIENDI“

AUS DEM JAHRE 1497

NEBST EINEM BEICHTGEDICHT VON HANS FOLTZ VON NÜRNBERG

HERAUSGEGEBEN UND ERÖRTERT

VON

DR. ALEXANDER HOCH.

FREIBURG IM BREISGAU.
1901.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.
STRASSBURG. AGENTUR VON B. HERDER.

Während das um das Jahr 1480 geschriebene, von Dacheux wieder entdeckte und herausgegebene Volksbüchlein „Wie man sich halten sol bei einem sterbenden menschen“ eine Übersetzung eines Traktates aus Johannes Gerson ist, stellt das „A B C etc.“ aus dem Jahre 1497 eine selbständige Arbeit des ehemaligen Strafsburger Münsterpredigers dar. Das einzige jetzt noch bekannte Exemplar des alten Druckes dieser Volksschrift von 1497 besitzt die Bibliothek des Benediktinerstifts zu Gries bei Bozen. Dieser Umstand sowie die von der Geiler-Forschung zugestandenen Lücken in der Geschichte der Geilerschen Schriften nährten die Vermutung, es könnten noch andere alte Geilersche Drucke in der dortigen Klosterbibliothek eine Zufluchtsstätte vor dem Untergang gefunden haben. Eine Reise, die ich nach Gries zum Besuch der dortigen Klosterbibliothek unternommen, rechtfertigte nur in einem sehr bescheidenen Umfange meine Vermutung. Neben den „Brösamlin doct. Keisersperg uffgelesen von Frater Joh. Pauli“ aus dem Jahre 1517 fanden sich daselbst an Geilerschen Traktaten:

1. Das bůch der sünden des munds, gedruckt bei Grieninger zu Strafsburg 1518. — Die ersten Blätter dieses Traktates fehlen.

2. Ein geistliche bedeütung des Häfslins, wie man das in dem pfeffer bereiten sol, etc.

3. Von den syben schwertern, den syben hauptsünden, mit wölchen der teüfel erschlecht und understeet zů verderben die selen der menschen.

4. Von den syben scheiden, under denen sich verbergen die schwert der syben hauptsünden.

5. Der Trostspiegel. — Die zwei letzten Blätter sind durch geschriebene ersetzt. Jedenfalls hat der Abschreiber die gedruckten und defekt gewordenen zur Vorlage gehabt.

Die vier letztgenannten Traktate wurden zusammen herausgegeben und sind bei Joh. Knoblauch zu Strafsburg 1516 gedruckt.

6. Von dem anhebenden, uffnemenden, volkommen menschen, auch das Buch Granatapfel genannt, wovon das erste Blatt fehlt.

7. Ein geistliche bedeütung des ufsgangs der kinder Israhel von Egypto.

8. Die geistlich spinnerin. Nach dem Exempel der heiligen wittib Elizabeth, wie sie an einer geistlichen Kunckel flachs und woll gespunnen hat. — In diesem Traktat fehlen mehrere Blätter, das Ende fehlt vollständig.

Die Traktate 6, 7 und 8 wurden zusammen herausgegeben, wie man aus den Signaturen der Blätter erkennt. Drucker, Druckort und Jahreszahl sind nicht ersichtlich, da das Ende des Buches fehlt, wo sonst diese Angaben zu stehen pflegen.

Die bisher aufgezählten acht Traktate sind in einem Band zusammengebunden.

Ein anderer Band Geilerscher Predigten, der in der genannten Klosterbibliothek aufbewahrt wird, enthält folgende weitere Traktate:

9. Passion des Heren Jesu etc. Neulich ufs dem latyn in tütsche sprach tranfsveriert, durch Johannem Adelphum Physicum von Strafsburg, bei Johannes Grüninger zu Strafsburg gedruckt. Das kaiserliche Privilegium des alleinigen Abdrucks- und Verkaufsrechtes für die nächsten drei Jahre ist im Jahre 1513 ausgestellt.

10. Die Emeis. Dis ist das bůch von der Omeissen unnd auch Herr der künnig ich diente gern. Und sagt von Eigentschafft der Omeissen. Und gibt underweisung von den Unholden oder Hexen, und von gespenst der geist und von dem wůtenden Heer etc., gedruckt bei „Grienninger“ zu Strafsburg 1517.

Die Predigten von den Eigenschaften der Ameisen, von den Hexen und „Her der küng ich diente gerne“ sind von Joh. Pauli nachgeschrieben worden und nach seiner Re-

daktion in den Druck gekommen. Diese drei Traktate bildeten ein Buch, wie aus den fortlaufenden Signaturen hervorgeht.

Als Geiler seine „Ars moriendi“ für das Volk verfafste, hatte dieser Zweig der ascetischen Litteratur bereits zahlreiche Blüten getrieben. Das 15. Jahrhundert kennt eine Reihe von Darstellungen der Kunst zu sterben (vgl. Hain, Repertorium bibliographicum nn. 1831—1846), die gröfstenteils anonym erschienen sind. Neben den älteren theologischen Schriftstellern Joh. Gerson und Nikolaus de Lyra haben Joh. Nieder, Jacobus Carthusiensis und Nikolaus Salicetus (Argentinensis), Zeitgenossen Geilers, die „Ars moriendi“ zum Gegenstand eigener Traktate gemacht.

Die äufsere Form, die Geiler für seine Volksschrift über die Vorbereitung zum Sterben gewählt, die Kapitel nach der Reihe der Buchstaben zu beginnen, hat er auch sonst beliebt, z. B. „Sermones de vita veri christiani iuxta ordinem et numerum litterarum alphabeti“. Dieselbe dient einem praktischen Zwecke, der besseren gedächtnismäfsigen Einprägung der so aufgestellten Regeln.

Unsere Abhandlung über das vorliegende Thema ist uns gleichsam unter den Händen gewachsen. Wir hatten ursprünglich nur vor, das „A B C etc.“ mit einer kurzen Erörterung über dessen Entstehung und Schicksale in den Druck zu geben; allein eine eingehende Beschäftigung mit den Geilerschen Schriften, insonderheit mit seinen Predigten über den Tod, liefs eine Behandlung der genannten Volksschrift im Zusammenhang gerade der Predigten, aus denen jener Traktat wie eine reife Frucht hervorgewachsen ist, wünschenswert erscheinen. Durch eine wenn auch sehr gedrängte Wiedergabe der interessantesten und originellsten Partien der „Sermones prestantissimi“ durften wir hoffen, zu einer gröfseren Kenntnis der Schriften des einstmals so hochgefeierten Strafs-

burger Münsterpredigers bei vielen Lesern beizutragen. Nicht zuletzt ermöglichte eine zusammenhängende Erörterung der Predigten über den Tod eine genaue Feststellung über die Zeit ihrer Entstehung. Es schien diese Fixierung um so angezeigter, da noch Dacheux[1] der Meinung war, dafs sich das Jahr, wann gewisse Predigten der „Sermones prestantissimi" gehalten wurden, nicht angeben lasse. Die „Sermones prestantissimi" verteilen sich zeitlich auf die Jahre 1495, 1496 und 1497. Dieselben fanden eine Unterbrechung von Weihnachten 1495 bis Septuagesima 1496, wo der Prediger den abgerissenen Faden wieder aufnahm. Die Lücke in den „Sermones prestantissimi" von Ostern 1496 bis zum 15. Sonntag nach Trinitatis wird zeitlich ausgefüllt durch die im Rahmen des Themas über den Tod sich bewegenden Predigten „Dreyer Marien Salbung". Die „Sermones prestantissimi" erstrecken sich in ihrem letzten Teil bis zum Samstag nach Aschermittwoch 1497. In denselben Jahren 1495, 1496 und 1497 sind noch andere uns überlieferte Predigten abgehalten, die von Geiler während der Adventszeit in den Klöstern vorgetragen und in den „Predigen Teütsch" (Augspurg 1508) auf uns gekommen sind (vgl. ibid. fol. XLVIII b).

Bei dem Studium der „Sermones prestantissimi" bot sich reiche Gelegenheit, die aufserordentliche Belesenheit Geilers, seine Beherrschung der damaligen Litteratur zu bewundern. Geilers Predigtwerk über den Tod liefert eine glänzende Bestätigung für das Lob, das Beatus Rhenanus dessen umfangreichen litterarischen Kenntnissen zollt: „Theologos etate superiori fere omnes servasse videmus. Bibliothecam habuit omnis generis librorum refertissimam ... ibi neque poetis neque historicis sua loculamenta deerant."[2] Für eine Geschichte

[1] A. a. O. IX.

[2] Ioannis Geileri Cesaremontani vita per Beatum Rhenanum in den Sermones et varii tractatus Geileri etc., Argent. 1518, fol. CLII b.

der damaligen Publizistik finden sich in Geilers Schriften manche höchst wertvolle Anhaltspunkte über mittelalterliche Schriftsteller und deren Traktate[1].

Indem wir im ersten Abschnitt unserer Studie auf den Inhalt des grofsen Predigtwerkes über den Tod näher eingingen, versuchten wir in einigen scharf umrissenen Zügen ein Bild der Geilerschen Predigtweise zu liefern. Dabei haben wir Einzelheiten von zeitgeschichtlichem Interesse, Anspielungen des Redners auf zeitgenössische Zustände besonders hervortreten lassen, um dem historischen Moment gerecht zu werden. Auch schien es angezeigt, bei der Skizzierung des bezeichneten Inhaltes die von Geiler am meisten benutzten und citierten Schriftsteller zu ihrem Rechte kommen zu lassen, wodurch die enge Vertrautheit unseres Kanzelredners mit der altchristlichen und mittelalterlichen Litteratur beleuchtet wird. Es war mitunter recht zeitraubend, die betreffenden Stellen aufzusuchen, da Geiler öfters nur den Namen des Schriftstellers ohne nähere Angabe des Werkes anführt. Die von de Lorenzi in den „Ausgewählten Schriften" Geilers hierüber gemachten Angaben sind oft unvollständig und ganz unrichtig.

---

[1] So suchten wir vergebens in Hurter, Nomenclator litterarius, Theologia catholica tempore medii aevi ab anno 1109—1563, Bd. 4, Innsbruck 1899, die von Geiler citierten mittelalterlichen Schriftsteller Gerhard Grofs (De dispos. ad mortem fol. xib u. ö.), Johannes Dürrstein (Serm. prest. fol. cxix u. ö.), Franciscus Maro (fol. cxxi), den Sermo de assumptione B. M. V. von Henricus de Hassia (fol. cxxi) u. a. Auch über Geiler selbst giebt uns der erst kürzlich erschienene „Nomenclator litterarius" 4. Band von Hurter keinen genügenden Aufschlufs. Es heifst da p. 1002: Sed dolendum ab ipso nil fere fuisse editum nisi septem tractatus ab inscriptione primi dicti: Das irrig schaf, s. l. et a., Argentorati 1514, inter quos „Der trostspiegel" saepissime editus et aliqua minoris momenti. Das für die Geschichte der Geilerschen Schriften am meisten in Betracht kommende Werk von L. Dacheux „Die ältesten Schriften Geilers etc.", das man unter der von Hurter zu Geiler citierten Litteratur sehr ungern vermifst, hätte den Verfasser des „Nomenclator" eines Besseren belehren können.

Bei den mangelhaften Ausgaben einzelner mittelalterlichen Schriftsteller liefs sich bei letzteren der Ort nicht immer ermitteln.

Wie es im Mittelalter Totenbüchlein für das Volk gab, so wurden für dieses auch Beichtbüchlein herausgegeben (vgl. Hain 2739—2745 und „Dreieckicht Spiegel" II. Teil), da das Sakrament der Bufse in der Vorbereitung auf einen guten Tod von wesentlicher Bedeutung ist. Dieser Gedanke hat auch Geiler bestimmt, mit der „Ars moriendi" ein Beichtbüchlein zusammen für das Volk herauszugeben. Die populäre Art und nicht zuletzt die Gedichtform des Beichtspiegels von Hans Foltz hat den Strafsburger Domprediger zu einer Reihe von Vorträgen über denselben und zu einer neuen Herausgabe desselben veranlafst. Der Verbreitung dieses gereimten Beichtspiegels hat jedenfalls die Autorität Geilers grofsen Vorschub geleistet. Von diesem Beichtspiegel sind jetzt noch drei Ausgaben nachweisbar, die erste im Jahre 1479, von Hain 7211 beschrieben, wovon die Hof- und Staatsbibliothek zu München ein Exemplar besitzt, das wir gerne mit dem nachstehend abgedruckten aus dem Jahre 1497 verglichen hätten, das uns leider unzugänglich war. Die zweite nachweisbare Ausgabe wurde von Geiler im Jahre 1497 besorgt und mit dem „ABC etc." zu einem Volksbüchlein vereinigt. Die dritte bekannte Ausgabe nach der Vorlage der zweiten ist zu Basel bei Nikolaus Lamparter ohne Angabe des Druckjahres erschienen, wovon die Universitätsbibliothek zu Freiburg i. B. ein Exemplar bewahrt, das wir eingesehen haben. Die Abweichungen von unserem Exemplar wurden sorgfältig notiert und dürften für den Sprachforscher nicht uninteressant sein.

Noch liegt mir die Pflicht ob, an dieser Stelle dem Bibliothekar des Klosters zu Gries, Herrn Pater M. Kiem, für sein freundliches Entgegenkommen, sowie dem Herrn

Bibliothekar Dr. Schorbach hierselbst für die mir gegebenen Ratschläge den gebührenden Dank auszusprechen.

Möge die vorliegende Studie dazu beitragen, das Interesse für die Schriften des grofsen heimatlichen Predigers zu fördern, der als tiefernster Mahner und gewaltiger Rufer im Kampf des christlichen Lebens an der bedeutungsvollen Wende des Mittelalters zur Neuzeit steht.

Strafsburg i. E., im November 1900.

Alexander Hoch.

Inhalt.

Seite

Vorwort v

Erster Abschnitt. Geiler als Prediger über den Tod.

1. Einleitung 1
2. Geilers grofses Predigtwerk über den Tod . . . 3
3. Der Mensch ein Baum 6
4. Der Baum des heiligen Kreuzes 8
5. Die Früchte des Heiligen Geistes 10
6. Der Tod unter dem Bild des Dorfmeiers 13
7. Die engere Vorbereitung zum Tode: Früchte der Bufse 24
8. Das Absterben der Welt 58
9. Totendienste 60

Zweiter Abschnitt. Geilers Volksschrift über die Vorbereitung zum Tode mit dem Beichtgedicht aus dem Jahre 1497.

1. Entstehung 63
2. Nähere Beschreibung des alten Druckes aus dem Jahre 1497 72
3. Der Wortlaut der Geilerschen „Ars moriendi“ . . 76
4. Das Beichtgedicht von Hans Foltz 84

Erster Abschnitt.

Geiler als Prediger über den Tod.

1. Einleitung.

Die Volksschrift „Ein A B C, wie man sich schicken sol zů einem kostlichen seligen tod", die Geiler von Kaysersberg zum Verfasser hat, ist ein Auszug aus Predigten desselben Verfassers über den Tod, die er in der Fastenzeit des Jahres 1496 im Münster zu Strafsburg gehalten hat. Zeitlich und inhaltlich stehen die Fastenpredigten von 1496: „De dispositione ad mortem" betitelt, im Mittelpunkt seines Predigtcyklus über den Tod. Wenn nach Geilers eigener Intention[1] das ganze Predigtwerk über den Tod, die „Sermones prestantissimi", eine „ars moriendi" darstellen sollen, so bildet in diesem Ganzen der Traktat „De dispositione ad mortem" eine besondere Anleitung zu einem guten Tod, eine „ars moriendi" im kleinen.

„Sehet, Brüder," sagt Geiler im Eingang dieses Traktats, „das ist der Stoff, über den zu predigen ich von Anfang an euch versprochen, über die Kunst zu sterben nämlich — de arte moriendi — oder über die Vorbereitung zum Tode." Die Quintessenz hinwieder von diesem Traktat ist in dem oben citierten Volksbüchlein „Ein A B C u. s. w." von Geiler niedergelegt. Einen Vorgänger hatte dieses Büchlein in dem andern, 1482 erschienenen, von L. Dacheux wiederentdeckten

---

[1] Gleichsam als Motto schickt Geiler dem Predigtwerk über den Tod, den „Sermones prestantissimi etc.", den Satz voraus: „De morte predicare statui, utinam ex sententia, quatenus discam et doceam bene *moriendi artem*."

und herausgegebenen: „Wie man sich halten sol bei einem sterbenden menschen“ [1]; es ist dies eine deutsche Bearbeitung der Gersonschen „Ars moriendi“ aus dem „Opus tripartitum“, die Geiler schon 1480, kurze Zeit nach seiner Bestellung zum Dompredigerzu Strafsburg, auf die Kanzel des Münsters brachte. Der grofse Geisteslehrer des Mittelalters, Johannes Gerson, hatte in seinem vielgenannten „Opus tripartitum“ eine Abhandlung über den Tod geschrieben, die den dritten Teil desselben ausmacht, die aber in der Folge als „Ars moriendi“ in der Litteratur einen selbständigen Platz behauptet hat. Dieser „Kunst zu sterben“ von Gerson hat auch Geiler, wohl einem Zuge der Ascese folgend, zunächst seine Aufmerksamkeit zugewandt und dieselbe dem nur deutsch sprechenden Volke zugänglich gemacht. Später hat Geiler im „Dreieckicht Spiegel“ das ganze „Opus tripartitum“ Gersons für seine Landsleute bearbeitet. In der Vorrede hierzu äufsert sich Geiler über den Zweck seiner Arbeit und die Bedeutung der Gersonschen Schrift:

„Unter denen (sc. heiligen christenlichen lehrern) ist ein erleüchteter und trôstlicher doctor gesein, hat geheifsen Johannes Gerson, etwañ Cantzler zů Paryfs. Der hatt für das gemein volck in Frantzôsischem welsch, kurtz und lauter ge-

[1] Dieses Totenbüchlein hat L. Dacheux 1878 neu herausgegeben. Es trägt die Jahreszahl 1482. Zusammengestellt hat es Geiler schon zwei Jahre vorher. Es heifst „De dispositione ad mortem“ fol. xl b darüber: „Et quo obsequio his omnibus obsequiis, que superius per longum enumerata sunt, precipue autem per hec quattuor scilicet per exhortationes, interrogationes, orationes, observationes: quas ponit dominus Iohannes Gerson et reperies eas *anno MCCCCLXXX dominica XVI ad formam redactas.* Sed et in vulgare theutonicum translatas a me et pro communi populo impressas.“ Es ist darum keineswegs ausgeschlossen, dafs auch eine frühere Ausgabe dieses Büchleins existiert. Ausführlicheres darüber s. Dacheux, Die ältesten Schriften Geilers von Kaysersberg, Freiburg 1882, I—VIII, 113 ff. Weislinger hat dieses Schriftchen gekannt und im „Armamentarium“, Strafsburg i. E. 1749, 268 demselben grofse Anerkennung gezollt: „Dieses unschätzbare Büchlein, welches mit Johannes Gersons lateinischem Werk ‚De arte moriendi‘, von der Kunst, wohl zu sterben, völlig übereinkommt, . . . besitze ich und verehre solches über alles.“

schriben ein dreygeteilt wercklin, dz er genannt hat den spiegel der seelen, von den. X. gebotten. Von beichten der sünden. Und von wol sterben. Ist aufs welsch in latin, und niderlendisch bracht. Hab ich understanden, das in oberlendisch oder hoch teütsch zů bringen, auff das sie auch einen spiegel haben, darin sie sich besehen, und ire nasen, durch rüw und beicht abtilken, und also zů einem seligen end kummen mögen u. s. w.“

Während Geilers Totenbüchlein „Wie man sich halten sol bei einem sterbenden menschen“ nur eine Übersetzung der Gersonschen „Ars moriendi“ ist, haben wir in der 1497 erschienenen Volksschrift „Ein ABC, wie man sich schicken sol zů einem kostlichen seligen tod“ eine selbständige Arbeit des berühmten Strafsburger Münsterpredigers.

Bevor wir zu einer näheren Beschreibung und Erörterung dieser letzteren Volksschrift übergehen, die aus Geilers Predigten über den Tod hervorgewachsen ist, erscheint es von Wichtigkeit, Geiler als Prediger über den Tod überhaupt kennen zu lernen. Unter den Predigten über dieses Thema werden wir jene am eingehendsten skizzieren, die entweder durch ihre Originalität oder durch den unmittelbaren Zusammenhang mit der besagten Volksschrift unser Interesse beanspruchen.

2. Geilers grofses Predigtwerk über den Tod.

In den Jahren 1495, 1496 und 1497 hat Geiler in zusammenhängender Folge über den Tod gepredigt. Wie überhaupt die meisten Schriften Geilers von Kaysersberg, sind diese Predigten erst nach dem Tod des Verfassers im Druck erschienen, und zwar zuerst 1514 bei Grüninger zu Strafsburg in lateinischer Sprache[1] mit einer Vorrede von Jakob Biethen

[1] Es unterliegt kaum einem Zweifel, dafs Geiler die Entwürfe seiner Predigten zunächst lateinisch verfafst hat. Vgl. Dacheux, Un réformateur catholique à la fin du XV^e siècle, *Jean Geiler* de Keysersberg, Paris et Strasbourg 1876, 538 und de Lorenzi, Geilers von Kaisersberg ausgewählte Schriften I[1], Trier 1881, 85—91.

unter dem Titel: „Sermones prestantissimi sacrarum litterarum doctoris Ioannis Geileri Keyserspergii Concionatoris Argentinensis fructuosissimi de tempore nec non de Sanctis et festivitatibus principalioribus per totum annum.“ Das Buch zerfällt in folgende Hauptteile:

1. De arbore humana, wonach zuweilen das ganze Werk benannt wird.

2. De excellentiis arboris crucifixi.

3. De XII fructibus Spiritus sancti.

4. De XXIII condicionibus mortis sub typo maioris villani arborum cesaris (dorfmeier, holtzmeier).

5. De morte virtuali sive gratie.

6. De XXIII obsequiis mortuis impendendis que in sermonibus de morte virtuali annectuntur.

7. De dispositione ad mortem. Dieser Traktat, der etwas später als die bisher bezeichneten Predigten separat gedruckt wurde und daher eigens paginiert ist (40 fol.), bildet nach der Intention des Herausgebers wie nach seiner inhaltlichen Beziehung die Fortsetzung des Werkes „De arbore humana“. Zeitlich gehört der Traktat zwischen die Abschnitte „De XXIII condicionibus mortis“ und „De XXIII obsequiis mortuis impendendis“. In der Ausgabe der „Sermones prestantissimi“ von 1519 ist dieser Traktat nach dem Abschnitt 5: „De morte virtuali etc.“, eingefügt.

Neben der lateinischen Ausgabe der Geilerschen Predigten über den Tod besitzen wir eine deutsche aus dem Jahre 1521: „Das buoch Arbore humana. Von dem menschlichen baum. Geprediget von dem hochgelerten Doctor Johannes Keysersperg, darin geschicklich und in gottes lob zů lernen ist, des holtzmeiers des dotz frölich zů warten. Einem yeden menschen nütz und gůt etc.“ Die deutsche Ausgabe, die gröfstenteils eine ziemlich getreue Wiedergabe der „Sermones prestantissimi“ mit Ausschlufs des Abschnittes „De XXIII obsequiis mortuis impendendis“ darstellt, unterscheidet sich von ihrem Original nur insofern, als dieselbe nicht erst mit den Predigten Geilers vom 16. März 1495, sondern bereits vom 1. März,

Sonntag Quinquagesima 1495, beginnt, so dafs uns zu Anfang der deutschen Ausgabe mehrere Predigten Geilers über den Tod überliefert werden, die uns sonst verloren wären. Unter Verkennung dieses Sachverhaltes bestimmte der Herausgeber „Ausgewählter Schriften Geilers von Kaisersberg", Domkapitular Dr. Ph. de Lorenzi, das Verhältnis der deutschen zur lateinischen Ausgabe als das einer freien Bearbeitung der letzteren, und in der Meinung, dafs der Anfang beider identisch sei, nennt er die Darlegung zu Anfang der deutschen Ausgabe ein Phantasiestück[1] des Übersetzers, nicht ahnend, auf welcher Seite die Phantasie stärker war.

Mit grofser Anschaulichkeit und der ihm eigenen Originalität schildert Geiler im Eingang der deutschen Ausgabe, wie er zu dem neuen Thema über den Tod gekommen sei. „Ich habe mich weit bedacht, liebe Brüder," sagt er daselbst, „über welchen Stoff ich in der kommenden heiligen Fastenzeit euch predigen solle; und wiewohl mir vielerlei eingefallen, so wollte sich doch nichts finden, das mir zugesagt und das gemeinnützig für alle wäre, für jung und alt, reich und arm, Weib und Mann, Jungfrauen, Witwen und Eheleute, gelehrt und ungelehrt. Doch zuletzt kam mir dies in den Sinn: Ein Bauer glich einem Dorfmeier. Er trug eine Sense (Segessen) auf der Schulter, eine Axt im Gürtel hinten auf dem Rücken und einen Bogen in seiner Hand und einen Köcher voll Pfeile an seiner Seite. Dieser frug mich, was mich so angelegentlich beschäftige. Ich antwortete ihm, dafs ich nicht wüfste, worüber ich in der kommenden Fastenzeit predigen solle, und dafs ich nach einer geeigneten Materie suche, die allen nützlich sei. Der Dorfmeier gab zur Antwort: O so kannst von niemand füglicher predigen als von mir. Ich frug ihn, wer er denn sei, dafs ich von ihm predigen solle. Er erwiderte: Siehst du denn nicht, dafs ich ein Mäher bin, ein Baumfäller und ein Schütze? kennst du diese Werkzeuge nicht, die ich trage? Ich schaute ihn verwundert an und sprach: Du scheinst mir

[1] de Lorenzi a. a. O. 118.

ein wilder Meier zu sein. Ja, sprach er, das bin ich, und so dünkt es jedermann, und was ich thue, gefällt niemand, sondern alle Welt klagt über mich. Und darum, willst du eine Materie haben, die jedermann angeht, so predige über mich; ich übersehe niemand, weder jung noch alt, weder klein noch grofs, ich schone niemand. Die Alten, die sich mit den Jahren mir nähern, fälle ich mit der Axt . . .; die Jungen, die da meinen, sie seien weit von mir, und vor mir fliehen, die erlege ich mit dem Bogen, so dafs David vor langem von mir geschrieben hat (Ps. 7, 13. 14): „Er hat gezückt sein Schwert und gespannt seinen Bogen und hält ihn bereit, und auf ihn legt er Geschosse des Todes, und seine Pfeile macht er zu glühenden.“ Das Schwert zücke ich über die Alten, wenn ihnen anfangen die Köpfe zu blühen und die Haare grau werden und die Augen gläsern, d. h. wenn sie Brillen auf der Nase haben, und wenn ihnen die Nasentüchlein an dem Gürtel zwitzern, wie die Kirchweihfähnlein auf dem Kirchturm, wenn es Kirchweih ist, und wenn sie in der Hand ein Krücklein wie dasjenige eines Waldbruders tragen, wenn alle Farben an ihnen sich versetzen. Die Farben ihrer Jugend haben sie noch, nur in anderer Weise: die gelbe des Haares ist ihnen ins Gesicht gestiegen, die weifse der Zähne und des Halses in die Haare, die Röte ihrer Wangen und ihres Mundes ist ihnen in die Augen gefahren —, dann komme ich und schlage die Axt in sie hinein. Auf die Jungen schiefs' ich die scharf brennenden Pfeile, als da sind Fieber, Pestilenz u. s. w. Ich höre, antwortete ich, dafs du der Tod bist; so sage mir denn, was thust du mit der Sense? Er erwiderte: Damit mähe ich das grüne Gras ab und die blühenden Rosen der kleinen Kinder.“

3. Der Mensch ein Baum.

Die Predigten von Quinquagesima bis zum zweiten Fastensonntag über die Wahl seines neuen Themas und den Gedenkspruch: „Erinnere dich, o Mensch, dafs du Asche bist und wieder zu Asche werden wirst“, die nur in der deutschen Ausgabe enthalten sind, betrachtet Geiler als eine Art Vor-

rede[1] zu den nun folgenden Predigten über den menschlichen Baum, die er am Montag nach Reminiscere den 16. März 1495 unter Zugrundelegung von Matth. 3, 10: „Schon ist die Axt an die Wurzel des Baumes gesetzt", in Angriff nimmt.

Der Mensch wird darin mit einem Baume verglichen. Die Axt zum Fällen der Bäume ruht in der Hand des Todes. Geiler zählt 21 „Bedingungen" auf, die dem „menschlichen Baume" notthun, und schildert im einzelnen deren Symbolik in Wesen und Wirkungen. Diese „condiciones humanae arbori necessarie" sind die Wurzeln, die Düngung, die Verpflanzung in gutes Erdreich, Beschneiden und Ausputzen, Wachstum, harte Rinde — denn je rauher die Rinde, desto dauerhafter der Baum —, Aufrichten und Geraderichten, Aufsprossen, Fruchttragen; die Bäume müssen ferner gerissen werden; die Art der Früchte entspricht der Art der Bäume (naturalitas), der Baum trägt Früchte für seinen Herrn (communicabilitas), und zwar zu seiner Zeit (temporalitas). Der Baum bringt Frucht nicht blofs an einem Aste, sondern an allen Ästen (universalitas). Je mehr Früchte, desto mehr neigen sich die Äste, desto demütiger sind die Menschen (inclinabilitas), die Früchte nähren, die guten Werke erbauen (pascualitas); die dürren sowie die überflüssigen grünen Äste ohne Früchte sind abzuhauen wegen der fruchttragenden, so sind die Äste der ungerechten und überflüssigen Güter abzuschneiden, wenn letztere den guten Werken hinderlich sind (putabilitas); Unfruchtbarkeit (sterilitas) auf die Handlungen des Menschen übertragen bedeutet deren Hervorgehen aus Eitelkeit, Ruhmsucht u. w. Die 19. „condicio" des Baumes heifst damnositas. Diese bezieht sich auf die schlechten, verdorbenen Früchte voll Würmer oder auf Defekte am Baume selbst. Als 20. condicio bezeichnet Geiler die „mollicies". Die Bäume an Bächen oder auf Wiesen, wie z. B. die Weiden, sind nicht stark; so die Menschen, die am Strome der sinnlichen Vergnügen stehen Die letzte Eigenschaft des Baumes ist die „defectio". Wenn

[1] Das buoch „Arbore humana" fol. xvi b u. xviii b.

der Baum alt geworden, wird er gebrechlich und fällt auf die Seite, wohin die meisten Äste neigen und wo früher die meisten Früchte hingen.

4. Der Baum des heiligen Kreuzes.

Der vornehmste Baum aber ist der Baum des Kreuzes Christi. Über diesen hat Geiler vom Passionssonntag 1495 (5. April) bis Ostern eine Reihe von Predigten gehalten, die den zweiten Hauptteil unseres grofs angelegten Predigtwerkes über den Tod ausmachen und betitelt sind: „De excellentiis crucis Christi". Die Herrlichkeiten des Baumes des heiligen Kreuzes sieht Geiler vorgebildet in der Vision Nabuchodonosors bei Dan. 4, 7—9.

„Ich schaute, und siehe, da war ein Baum mitten auf Erden, überaus hoch, grofs und stark, seine Höhe reichte bis an den Himmel, und man sah ihn bis an die Grenzen der ganzen Erde. Sein Laub war sehr schön, und seiner Früchte waren sehr viel; Nahrung gab er allen; unter ihm wohnten die zahmen und wilden Tiere, auf seinen Ästen hielten sich die Vögel des Himmels auf, und alles Fleisch nährte sich von ihm."

In der sich hier findenden Reihenfolge behandelt Geiler nun die „Herrlichkeiten des Baumes des heiligen Kreuzes", die in ihrer Ausführung stark den Einflufs des hl. Bernardin von Siena (Sermo 56 de passione) erkennen lassen. Das Kreuz Christi ist der inmitten der Erde aufgerichtete Baum, als das gemeinsame Feldzeichen aller zu Erlösenden, als der gemeinsame Schatz, die gemeinsame Freude und das gemeinsame Vorbild oder die Himmelsleiter für alle.

Dieser Baum des heiligen Kreuzes ist hoch, sowohl im buchstäblichen als im mystischen Sinne, im letzteren, da der Höchste am Kreuze gehangen.

Die dritte Herrlichkeit des Baumes des heiligen Kreuzes erblickt Geiler in dessen Gröfse, sowohl in der Gröfse der Schmach als in derjenigen der Glorie des Geheimnisses, und in seiner Bedeutung als Zeichen, mit dem die Gerechten auf die Stirne bezeichnet sind.

Auch ist das Kreuz stark, da es die Mächte des Teufels, der Sünde, der Unterwelt besiegte, das Paradies öffnete.

Das Kreuz hat ferner die Eigenschaft, dafs es gerade und schlank ist. Wie die von Jakob im Traume erschaute Leiter, die ein Vorbild des Kreuzes ist, so ragt der Baum des heiligen Kreuzes zum Himmel.

Die sechste Herrlichkeit des besagten Baumes ist seine Ausdehnung in die Breite, da die Liebe Christi auf dem Altar des Kreuzes wie über die ganze Welt sich ausgebreitet hat.

Der siebente Vorzug, über den Geiler am Palmsonntag 1495 predigte, ist die Schönheit der Blätter. Die Blätter des Kreuzbaumes sind die Worte des Gekreuzigten.

Die Fruchtbarkeit dieses Baumes, d. h. des Leidens Christi am Kreuze, ist überreich, weil unendlich.

Die neunte Herrlichkeit beruht in der Universalität seiner Früchte.

Eine weitere Eigenschaft am Baume des Kreuzes, die Geiler am Gründonnerstag auseinandersetzte, besteht in dem Schutz, den derselbe gewährt den Gerechten und Ungerechten, den zahmen und wilden Tieren des Daniel.

Am Karfreitag sprach Geiler über die elfte Herrlichkeit des Baumes des heiligen Kreuzes, über dessen Anziehungskraft und Liebreiz für die frommen und heiligen Seelen.

Die zwölfte Eigenschaft des Kreuzes ist die Mitteilsamkeit, vermöge welcher es der Bitte im Hymnus „Flecte ramos, arbor alta“ entsprechend seine Äste hierniederneigt, damit alle von seiner Frucht sich nähren können.

Zu den aufgeführten, von Dan. 4, 7—9 angedeuteten zwölf excellentiae des Baumes des heiligen Kreuzes fügt Geiler zwei weitere hinzu.

Als dreizehnte Blüte am Kreuzesstamme gilt ihm die Kraft der Selbstbelebung[1], worüber er an Ostern 1495 (19. April) im Münster predigte.

[1] Stabat autem hec excellentia in tribus, scilicet primo in casus mirabilitate, secundo in erectionis integritate, tertio in integritatis conservatione (fol. XLVb).

Die vierzehnte excellentia des Baumes des heiligen Kreuzes ist die Süfsigkeit seiner Früchte. Dieses Kapitel leitet zum dritten Hauptteil, *De XII fructibus Spiritus sancti,* über.

5. Die Früchte des Heiligen Geistes.

Diese Früchte hangen zwar am Kreuze, am Baume des Lebens, von dem es in der Apokalypse 22, 1. 2 heifst: „Der Engel zeigte mir den Strom des Wassers des Lebens. Dieser war hell wie Krystall und kam her vom Throne Gottes und des Lammes. In der Mitte der Strafse, an jeder Seite des Stromes war der Baum des Lebens, der zwölf Früchte trägt, jeden Monat seine Frucht, und die Blätter des Baumes sind zur Gesundheit der Völker." Christus am Kreuze hat sie hervorgebracht, und jeder Christ, der das Leben des Gekreuzigten nachahmt, kann sie auch tragen. St. Paulus nennt sie Früchte des Heiligen Geistes, weil dieselben durch die Gnade des Heiligen Geistes auf Grund der Verdienste Christi hervorgebracht werden. Nach dem Vorgang des Apostels (Gal. 5, 22—23) zählt Geiler jene Früchte des Geistes im einzelnen auf, als Liebe, Freude, Friede, Geduld, Langmut, Güte, Milde, Sanftmut, Treue, Mäfsigkeit, Enthaltsamkeit, Keuschheit, die er der Reihe nach behandelt. Ein Dreifaches untersucht und erörtert Geiler bei jeder dieser Früchte, ihr Wesen (quidditas), ihren Wert (preciositas) und die Art, wie sie gewonnen werden kann (originalitas), oder die Zweige, an denen die jeweilige Frucht reift.

Geiler predigte über die Früchte des Heiligen Geistes im Münster an den Sonntagen nach Ostern, am Auffahrtstag, an Pfingsten, den Sonn- und Festtagen nach Pfingsten bis zum 15. Sonntag nach Dreifaltigkeit (27. September 1495). Einzelne Predigten aus „den zwölf Früchten des Heiligen Geistes" hat Geiler in Frauenklöstern zu Strafsburg gehalten, so bei den Reuerinnen in der Oktav von Christi Himmelfahrt, und später am Vorfeste und Festtage der hl. Maria Magdalena, am Montag nach Mariä Himmelfahrt gelegentlich der Abhaltung eines Kapitels und am Fest des hl. Michael, im

Katharinenkloster am zweiten Pfingsttage, im Margaretenkloster am Vorabend und am Feste der hl. Margareta (15. Juli).

Einige dieser Predigten über die Früchte des Heiligen Geistes beanspruchen ein zeitgeschichtliches Interesse. Als der strenge Sittenprediger im Verlauf seiner Kanzelvorträge am sechsten Sonntag nach Dreifaltigkeit, am Feste der hl. Anna und dem darauffolgenden Sonntag über das obige Thema auf die Keuschheit in den verschiedenen Ständen, speziell in der Ehe zu sprechen kam, da geifselte er u. a. in schonungsloser Weise die verderbten Sitten gewisser Mönche und Kleriker, die er mit Tauben[1] vergleicht, die überall, wo sie hinfliegen, ihren Weg beschmutzen. Solche Tauben sind ihm auch die Diener, die Vettern, die Beguinen, Blotzbrüder [Krankenschwestern und Krankenbrüder], die Ärzte, die Schneider und Näherinnen. Geiler warnt vor deren Umgang[2].

Geilers Auslassung gegen die Mönche rief unter diesen eine tiefe Erregung hervor. Sie verfafsten eine förmliche Beschwerdeschrift gegen den Strafsburger Münsterprediger. Am achten Sonntag nach Dreifaltigkeit, wo er über die verschiedenen Gesetze, welche den Ehebruch verbieten, und über die auf ihm ruhenden Strafen im Münster sprach, gedenkt er am Schlufs seiner Rede des gegen ihn gerichteten „libellus querelarius", den er auch spöttisch „canticum threnorum" heifst, und der darin enthaltenen sieben Beschuldigungen[3]. Wie wenig er sich durch diese Klagen in der Zurechtweisung seiner Zeitgenossen und Mitbürger einschüchtern liefs, zeigte er

---

[1] Geiler citiert das damals gangbare Sprichwort: Wiltu haben dein hufs suber, so hyet dich vor münichen, pfaffen und tuben (fol. LXXXIII b).

[2] Fol. LXXXIV b sq. Vor den schlechten Mönchen und Geistlichen warnt er also: „Cum talem videns cum his signis monachum, te cruce signare memento: quippe quod si niger est, diabolus est; si albus mater eius, si griseus participat de utroque. Et ubi hoc scriptum est? In epistola Augustini ad plebem Hypponensem, qui ait, ut allegat secunda secundae qu. CLXXXVI, a. X" (cf. fol. LXXXIV a). „Secundo cave a sacerdotibus: alt affen, junge pfaffen, und: wilde beren solle niemands in sein haufs begeren" (ibid.).

[3] Fol. LXXXIX.

gleich in der damaligen Predigt, wo er unter den Strafgesetzen gegen den Ehebruch auch ein solches der Stadt Strafsburg erwähnt und mit beifsender Ironie die laxe Sittlichkeit Strafsburgs an den Pranger stellt[1]. Am folgenden Tag, dem Feste des hl. Laurentius, an dem er in Vertretung des erkrankten plebanus predigte, wie er selbst ausdrücklich bemerkt, geht Geiler im einzelnen auf die gegen ihn erhobenen Beschwerden ein und verteidigt sich gegen dieselben. Die Beschuldigungen gegen Geiler lauten: 1. dafs er die Mönche zu „Tauben" mache; 2. dafs er sage, die schwarzen Mönche seien Teufel, die weifsen die Mutter des Teufels, die grauen ein Stück von beiden; 3. dafs wenn einige wenige so wären, doch nicht alle so behandelt werden dürften; 4. selbst wenn alle so wären, so dürfte trotzdem nicht darüber gepredigt werden wegen der Einfältigen, denn nicht jede Wahrheit kann immer und überall gesagt werden; 5. dafs er zu weit gegangen sei; 6. keine Glosse weder des Augustinus noch des Gregorius besage dies; 7. dafs er dies im „Narrenschiff" (Brants) gefunden habe, worin auch er rudere. Das letztere giebt Geiler gerne zu, dafs auch er Schwächen und Fehler besitze.

Zur Widerlegung der aufgezählten Anschuldigungen führt der Münsterprediger aus, dafs er einen Unterschied mache zwischen Mönchen, Klerikern und den „Tauben". Den zweiten Punkt der Beschwerdeschrift betreffend hebt er hervor, dafs er zwar davon gepredigt, aber nicht so, dafs er alle schwarzen Mönche als Teufel bezeichnet, sondern nur die schlechten, was er ja auch ausdrücklich bemerkt habe, wie auch, dafs es viele heilige und ehrbare Mönche gebe. Es sei ihm niemals eingefallen, das Gewand irgend eines Ordens herabzusetzen oder gar zu verachten. Er verwahrt sich ferner dagegen, dafs er durch die Bezeichnung der Farbe, weifs, schwarz u. s. w., irgend einen Orden oder die Farbe eines bestimmten Ordenskleides im Auge gehabt.

[1] In der deutschen Ausgabe „Das buoch ‚Arbore humana'" fol. xcvi ist die Partie, wo Geiler gegen die erhobenen Beschwerden Stellung nimmt, überschrieben: „Hie nach folget nun der krieg . . ."

Zur dritten Beschwerde äufsert er sich nur vorübergehend, indem er darauf hinweist, dafs er keineswegs alle Mönche angegriffen habe, sondern nur, die es verdienten. Wenn er auch in Bezug auf den vierten Beschwerdepunkt der Meinung sei, dafs nicht jede Wahrheit immer und überall zu offenbaren ist, so stellt er doch im vorliegenden Fall die Wahrheit über die Opportunität, um rechtzeitig die Gefährdeten aufmerksam zu machen. Geiler giebt auch keineswegs zu, dafs er in seiner Kritik zu weit gegangen sei. Er habe mit Absicht die Axt an die Wurzel des Übels gelegt.

Zum sechsten Punkt der Anklageschrift übergehend, legt Geiler dar, dafs er den fraglichen Spruch von den schwarzen Mönchen u. s. w. nicht selbst erfunden oder ausgedacht, sondern dafs er denselben schon vor 20 Jahren gehört; er habe übrigens nicht gelernt, Verse zu machen, der Spruch könne doch wahr sein, selbst wenn er in Augustinus nicht stände, er könne mit Boethius sagen, dafs es ein armes Hirn ist, das nichts Neues findet und allewegen nur das Vorgefundene braucht, er habe vom Apostolischen Stuhl keine geringere Fakultät im Erklären der Heiligen Schrift und im Predigen erhalten als die andern Doktoren der heiligen Theologie, auch Christus habe in der Heiligen Schrift den Judas, den Typus der schlechten Religiosen, einen Teufel genannt. Auch will Geiler gelegentlich seinen Gegner mit Augustinus und Gregorius bekannt machen. Nach Erledigung dieser Beschwerden ging Geiler in seiner Rede zum eigentlichen Festgedanken, zum Martyrium des hl. Laurentius, des Patrons der Münsterpfarrei, über.

6. Der Tod unter dem Bild des Dorfmeiers.

Im vierten Hauptteil, De XXIII condicionibus mortis (fol. CXIII—CXLII), kommt Geiler auf den Tod zurück, worüber zu predigen er sich eigentlich von Anfang an vorgesetzt hatte. Geiler leitet diese neuen Betrachtungen ein mit der Beantwortung der Frage, was der Tod ist, wie er auf-

gefafst wird bei den heidnischen Dichtern, bei den Juden, Mohammedanern, bei den ungebildeten Leuten, bei den Gebildeteren, bei den Philosophen und endlich bei den Christen.

Am 18. Sonntag nach Dreifaltigkeit, am Feste des heiligen Lukas 1495, beginnt Geiler mit der Darlegung der „Condiciones“ des Todes. Der Tod wird eingeführt unter dem Bilde des Dorfmeiers oder Forstmannes, dem es zusteht, die Bäume zu fällen.

Der Dorfmeier verwaltet fürs erste ein allgemeines Amt, dem alle Bewohner des Ortes unterstellt sind; auch der Holzmeier hat ein allgemeines Amt, er schont keinen Baum. So ist der Tod allen Menschen gemein, er macht Scepter und Spaten einander gleich. Der Dorfmeier sitzt in der Schenke und bietet jedem Eintretenden sein Glas an und nötigt zum Trinken. Ist das Leben und die Welt etwas anderes als eine Schenke, eine Herberge, worin wir nicht lange verweilen. Ein Geschlecht um das andere kommt und geht. Unsere Vorfahren sind in die Herberge eingetreten und haben sie wieder verlassen. Wir sind nach ihnen hineingegangen und werden ohne Zweifel bald von dannen ziehen. Der Tod reicht jedem seinen Becher, und wir alle haben, wie das Sprichwort sagt, den Weinkauf getrunken.

Fürs zweite ist dem Holzmeier nicht zu entweichen. Seiner Axt entgeht kein Baum. So kann auch dem Tod niemand entkommen, weder die Gelehrten noch die Mächtigen, weder die Starken noch die Schönen.

Die Unvermeidlichkeit des Todes kommt von der Anordnung Gottes, von der angeborenen inneren menschlichen Gebrechlichkeit, von den äufseren, den Menschen umgebenden Gefahren aller Art.

Die dritte Eigentümlichkeit des Dorfmeiers ist die Ungewifsheit, mit welcher er heute diesen und morgen einen andern Baum fällt. Was aber ist ungewisser als der Tod? Ungewifs ist die Zeit, der Ort, die Art des Todes, der Zustand des Leibes und der Seele beim Herannahen des Todes.

Geiler untersucht auch die Frage, warum Gott diese Ungewifsheit gewollt hat und wie wir uns gegen diese Ungewifsheit waffnen sollen.

Die Rührigkeit des Dorfmeiers, der in aller Frühe zum Fällen der Bäume ausgeht, eignet auch dem Tode. Geiler wirft hier die Frage auf, wann der Mensch eigentlich stirbt, und unterscheidet drei Momente, den Augenblick des Absterbens, die Nähe des Todes in den letzten Zügen des Sterbenden und die ganze Lebenszeit, da das Leben ein beständiges Sterben ist. Er erinnert an das Bild Senecas (Ep. 24) vom Tode: „Täglich sterben wir, täglich schwindet nämlich ein Teil des Lebens, selbst wenn wir wachsen, nimmt das Leben ab, wie der Wein in einem Trichter. Geiler führt dieses Bild weiter aus. Das Sterben vergleicht er einem Trichter, der auf ein Fafs im Keller gesetzt wird. Der in den Trichter gegossene Wein fliefst ohne Geräusch hindurch, nur am Ende fängt er an zu gurgeln. Der Keller ist unser Grab, das Fafs die Bahre. Gott giefst von oben das Leben in uns ein, es ist wie ein schwacher, wässeriger Wein, aus Hefen gepreſst, der zwar das Aussehen des Weines hat, aber am Ende wie der Sauerbrunnen zu Göppingen schmeckt.

Die fünfte Eigentümlichkeit des Dorfmeiers ist seine strenge Amtsmiene. Innerlich soll er damit eine gewisse Milde verbinden. So ist der Tod zwar bitter, im Grund jedoch auch lieblich für viele.

Am ersten Adventsonntag 1495 predigte Geiler über die Bitterkeit des Todes und deren Ursachen. Er leitet dieselbe einmal aus der engen Verbindung von Leib und Seele ab, die im Sterben getrennt werden, sodann aus der ungeordneten Anhänglichkeit der Menschen an das Irdische, aus der Furcht vor den kommenden Dingen, aus den Leiden und Schmerzen, die dem Tod in der Regel vorausgehen.

Am zweiten Adventsonntag sprach Geiler über die sechste Eigenschaft des Dorfmeiers, die Unerbittlichkeit. Zum Beleg für die Unerbittlichkeit des Todes führt er eine Episode aus dem Leben des Königs Ludwig IX. von Frankreich an. Als

dieser zum Sterben kam, liefs er sich in Asche legen und ermahnte die Umstehenden: Siehe, ich war der reichste, der angesehenste und mächtigste König auf der Welt, und doch kann ich mit allen meinen Schätzen, meiner Macht und meinen Freunden auch nicht eine einzige Stunde Waffenstillstand dem Tode abzwingen.

Am dritten und vierten Sonntag im Advent erörterte der Strafsburger Domprediger andere Eigenschaften des Dorfmeiers, die Gerechtigkeit, mit welcher er die Gesetze zur Ausführung bringt und nach den Gesetzen Recht spricht und schafft — ähnlich führe auch der Tod getreu den Urteilsspruch Gottes aus —, ferner die Weisheit, die jeden Vorgesetzten regieren soll, damit dieser selbst die Untergebenen glücklich regiere. Geiler reiht daran die Frage: Wer zweifelt, dafs der Tod weise handelt? und begegnet folgenden Einwendungen gegen die so gestellte Frage. Der Tod erwürgt unschuldige Kinder und Jünglinge, die von aller Schuld rein sind, in der Blüte der Jugend; zuweilen rafft er sittenlose junge Leute in ihren Sünden dahin, die im Alter sich zum Herrn bekehrt hätten. Die gerechtesten Menschen fällt er zuweilen schrecklich an, während gottlose eines leichten und ehrenvollen Todes sterben. Charakteristisch für seine Predigtweise ist die anschauliche Art, mit welcher er hier gleich die erste Einwendung löst. Wenn ein Gutsherr, führt Geiler aus, gegen Abend mit den Bauern in einer Dorfschenke zusammenkommt, setzt er sich mit dem Dorfmeier an den oberen Teil des Tisches und bespricht mit ihm die Gemeindeangelegenheiten. Unterdessen fängt der Sohn des Gutsherrn mit den jungen Leuten an Karten oder Würfel zu spielen und verliert grofse Summen. Wie der Vater dies wahrnimmt, winkt er dem Dorfmeier, und dieser stürzt den Hut auf das Licht, um dem Spiel ein Ende zu machen und den jungen Menschen vor Schlimmerem zu bewahren. Sag an, ist das nicht vernünftig gehandelt? Die Welt ist die Herberge, der Gutsherr ist Gott, der Dorfmeier der Tod, der Sohn dieses Gutsherrn ist irgend ein unschuldiger Knabe oder Jüngling, den Gott liebt

und von dem er voraussieht, dafs derselbe, nicht geeignet, das Spiel mit der Welt aufzunehmen, seine ganze Habe, Leib und Seele, verspielen würde. Darum giebt er dem Dorfmeier, dem Tod, ein Zeichen, dafs er sein Lebenslicht ausblase, damit er den Himmel nicht verliere (fol. cxxv).

Von Weihnachten 1495 bis Septuagesima[1] 1496 (31. Januar) unterbrach Geiler im Münster seine Predigten über den Tod.

Unter Berufung auf den Charakter des Sonntags Septuagesima, dessen Introitus bereits an die Schrecken des Todes erinnere, nimmt der Münsterprediger sein tiefernstes Thema wieder auf. Er kommt auf die Zweifel zurück, die gegen die Weisheit des Todes sich geltend machen, und zeigt deren Nichtigkeit. An Sexagesima[2] erläutert Geiler weitere Eigenschaften des Todes, die Ausgleichung, die Ausscheidung im Tode, der die Natur nachahmt, welche im Herbst die Hefe aus den Weinfässern hinauswirft oder wenigstens auf den Boden niederschlägt. Der Tod ist ferner ein guter Almosenier; er macht nicht selten unnütze Kapitalien flüssig, wie z. B. beim Geizhals. Wie der Dorfmeier dem Müfsiggang in seiner Gemeinde steuert, so versteht es auch der Tod ganz vorzüglich, die Saumseligen anzuspornen, diejenigen, die über ihren guten Werken eingeschlafen sind, zu wecken, die trägen Pilger auf dem Wege der Gebote Gottes anzutreiben. Die

---

[1] An Septuagesima 1496 (fol. cxxvii b) sagt er eingangs: „Iam tempus est, ut eam materiam, quam de morte nuper tractavimus, resumamus: eam enim propter festa natalia Christi intermisimus: ne tanta festa suis debitis privaremus officiis."

[2] Die Überschrift „Dominica *Septuagesime*" fol. cxxviii b beruht jedenfalls auf einem Versehen, da bereits die vorausgehende Predigt von Septuagesima datiert und inhaltlich mit dem Charakter des Tages in Verbindung gebracht ist. Als Geiler 1495 ebenfalls wie hier ein fortlaufendes Thema behandelte und an einem Sonntag, dem 13. nach Dreifaltigkeit, nicht predigte, trägt die Predigt vom 14. Sonntag den Vermerk: „Dominica XIII, alibi predicavi" (fol. cvi), während im vorliegenden Fall ein Grund, warum er an Sexagesima ausgesetzt hätte, nicht ersichtlich ist. Auch pflegt Geiler in Fällen, wo er an einem Tage zweimal predigt, genau anzugeben, zu welcher Tageszeit, wo und bei welchem Anlafs er jeweilig gesprochen, was er hier unterlassen hätte.

einbrechende Nacht verscheucht ja die Müdigkeit bei dem Wanderer.

Die dreizehnte Amtsthätigkeit des Dorfmeiers, die Geiler an Quinquagesima zum Gegenstand seiner Predigt nimmt, beruht darin, dafs er die Leute, die ins Dorf kommen, genau untersucht und ihre Personalien feststellt, besonders in Kriegszeiten. So prüft der Tod aufs eingehendste die Menschen und bringt zur Erkenntnis, wer sie seien. Er prüft wie der Dorfmeier, der den Leuten die Larve abzieht, er prüft, wie der Lehrer seine Schüler examiniert, er prüft, wie der Thorwächter die Ein- und Ausgehenden durchsucht. Das Leben vergleicht er mit Job einem Kriegsdienst, mit Petrarca einem Lust- oder Trauerspiel oder noch besser einem Fastnachtsspiel. Wenn am Abend das Schauspiel zu Ende ist, und die Zuschauer fortgehen, legen die Spieler ihre Kostüme ab, und diejenigen, welche als Könige und Prätoren aufgetreten waren, erscheinen dann in ihrer ganzen Armseligkeit. So geschieht es beim Herannahen des Todes. Dann ist das Schauspiel des Lebens aus, alle legen die Larven der Armut und des Reichtums ab, es wird nur nach ihren Werken geurteilt, wer wahrhaft reich oder arm, wer wahrhaft berühmt oder ruhmlos ist.

Während der Fastenzeit — wir stehen im Jahre 1496 — hält Geiler vom Freitag nach Quinquagesima ab jeden Tag eine Predigt, die er sorgfältig verzeichnet. Er behandelt zunächst die noch übrigen Eigenschaften des Dorfmeiers. Jeder ordentliche und gute Bürger freut sich, wenn er den Dorfmeier erblickt, der böse nicht. So gehen mit heiterem Gemüte diejenigen dem Tode entgegen, welche ein reines Gewissen haben. Geiler giebt zwar zu, dafs der Tod auch für die Gerechten seine Schrecken habe, allein eine Reihe von Gründen verscheuchen diese Schrecken und machen den Tod eher zu einem Gegenstand des Begehrens als der Furcht, da er ja den Guten grofsen Gewinn bringt. Der Leib ist wie ein Kerker, aus dem die Seele vom Tod befreit wird. Für den Gerechten ist der Tod die Erlösung aus dem Kerker, das

Ende der Verbannung, der Feierabend nach schwerer Arbeit, die Landung im Hafen, das Ziel der Pilgerfahrt, das Ablegen der schwersten Last, des Leibes, der Abstieg vom wilden und unbändigen Rofs, das da ist das Fleisch, das Ende alles Leides, die Zerbrechung aller Fesseln und der Auszug aus einem baufälligen Hause, die Rettung aus allen Gefahren, das Aufhören aller Übel, die Ausbezahlung unseres Gläubigers, der Natur, die Rückkehr zum Vaterland, der Eingang in die Glorie.

Für die Bösen aber ist der Tod furchtbar. Er ist für sie nicht ein Bote, der ihnen Freiheit verkündet, sondern ein Gerichtsdiener, der sie aus dem Kerker zur Richtstätte der Hölle schleppt. In diesem Zusammenhang erläutert Geiler die bildliche Darstellung des Todes in der Gestalt eines alten, häfslichen, finstern Weibes mit geöffnetem Munde, grimmem Blicke und mit einem Haken in der Hand. In der Folge untersucht der Strafsburger Domprediger, von wem der Tod zum Herrn und Meister über die Welt gesetzt worden ist, wie derselbe, ähnlich dem Dorfmeier, von seinen Untergebenen treu alles Übel abwehrt.

Der Dorfmeier hat die weitere Eigenschaft, dafs er bei seinem Herrn gern gesehen ist. Er eignet sich darum zum Fürsprecher. So ist auch „der Tod seiner Heiligen kostbar in den Augen des Herrn“ (Ps. 115, 15). Der Tod ist kostbar und wohlgefällig, da durch ihn die Sünden getilgt, die Verdienste gemehrt werden, gegen die Schuld Sicherstellung erzielt und die Palme der Rechtfertigung verdient wird. Als Gewährsmänner für diese selbständige Bedeutung und durchgreifende Reinigung des Todes citiert er Thomas von Aquin (C. Gent. lib. 4), nach dem der Mensch durch die Strafe des Todes Genugthuung und Verdienst wirkt, selbst wenn er in der Todesstunde den Gebrauch seiner Fähigkeiten nicht besitzt, genügt die gute Meinung, die er vorher erweckt hat; Augustinus, De civ. Dei lib. 13, c. 4 (cf. 6. 7), wo es heifst: „Gott hat dem Glauben so grofse Gnade verliehen, dafs der Tod, der offensichtlich dem Leben entgegen-

gesetzt ist, ein Werkzeug geworden ist, durch welches man zum Leben gelangt.“ Geiler weist ausdrücklich darauf hin, dafs der Tod bei Augustinus nicht etwa als eine Pforte oder ein Mittel zum Leben, sondern als ein Werkzeug (instrumentum) bezeichnet werde, um uns zu unterweisen, dafs jeder Gläubige durch die Gnade des Glaubens den Tod als ein Werkzeug benutzen könne, wodurch er das Leben verdient und erhält. Dieser Ansicht huldige auch Wilhelm von Paris in seiner Summa virtutum, im letzten Kapitel de patientia, wo er sagt: „Überaus reich ist jeder Christ, wenn er geduldig ist im Leiden, auch wenn er nichts hätte als den Tod, da er ihm hinreichend ist, um alle seine Schuld zu tilgen und die Reichtümer des Himmels zu erwerben.“

Geiler begründet seine Ausführung von der Bedeutung des Todes[1], wonach durch ihn nicht nur Verzeihung der Sünde, sondern auch himmlischer Lohn erwirkt wird, damit, dafs der Mensch im Tode die höchsten Akte herrlicher Tugenden übe. Er wird zunächst mit Christus dem himmlischen Vater gehorsam bis zum Tode. Sodann vollbringt er die reinsten und vollkommensten Akte der Gerechtigkeit: der strafenden Gerechtigkeit, indem er die höchste Strafe Gottes für seine Sünden willig auf sich nimmt; der kommutativen Gerechtigkeit, indem er für die Gott zugefügte Unbill und den dem Nächsten angethanen Schaden alles, selbst seinen eigenen Körper zum Tode als Ersatz darbietet und alles verläfst, bereit, wenn er tausend Leben hätte, auch diese hinzugeben; der ausgleichenden Gerechtigkeit, da er jedem giebt, was sein ist, und zwar, wie es sich geziemt, Gott die Ehre und den Gehorsam, dem Nächsten Liebe und Wohlwollen, sich selbst Bufse.

Geiler kommt in der Predigt am folgenden Tag auf die selbständige Bedeutung des Todes zurück und stellt unter

[1] Diesem Gedanken von der sittlichen Bedeutung des Todes hat unter den neueren Theologen besonders Hermann Schell, Katholische Dogmatik 3, 2, Paderborn 1893, 721 ff. u. 755 ff. eine sehr eingehende Würdigung gewidmet.

Berufung auf Thomas[1], Duns Scotus[2], Gerson[3] den Satz auf, dafs der Tod, wenn er, obwohl notwendig, doch willig hingenommen wird, eine hinreichende Strafe sei für alle läfslichen Sünden und vielleicht für den grofsen Teil der Schuld für die Todsünden (fol. cxxxvi). In derselben Betrachtung berührt Geiler die Art und Weise, wie wir unsern Tod verdienstlich machen sollen. Zu sterben wissen sei die höchste Wissenschaft. Zu sterben wissen aber heifst nichts anderes als Seele und Herz stets zu den himmlischen Dingen bereit halten, und wann immer der Tod eintrifft, wird er denjenigen, der jene Wissenschaft besitzt, bereit finden, so dafs dieser den Tod ohne jede Weigerung empfängt, wie er die Ankunft eines lieben Freundes erwartet.

Zum Beruf des Dorfmeiers gehört es ferner, die Dinge ein- und abzuschätzen. Bei ihm befinden sich die Normalgewichte und Mafse, nach denen alle andern hergestellt und gerichtet werden. Der Dorfmeier hat auch die Güter abzuschätzen, ihren Wert zu bestimmen; erhält jemand im Dorf einen Gulden, so mufs der Meier urteilen, ob derselbe echt sei oder nicht; er prüft die Waren und behütet so seine Untergebenen vor Betrug und Schaden. So schätzt der Tod die Dinge dieser Welt am besten ein, indem er seinen Mafsstab an alles anlegt. Die Welt und unser Leben ist wie ein Jahrmarkt, auf dem wir die Ware der ewigen Güter, der Gnade und Glorie erhandeln und erkaufen sollen.

Auch der Teufel bietet seine Waren feil, er ist ein Wannenkrämer, der in seiner Wanne allerhand Dinge umherführt, wie bemalte hölzerne oder irdene Pferdchen, hübsche Puppen, Flittergold der weltlichen Weisheit, Lebkuchen fleischlicher Lust, Rechenpfennige, Oblaten weltlicher Freundschaft, Kartenspiele. Diese Dinge preist der Teufel an und bläst auf seiner Pfeife, um die einfachen Leute anzulocken und ihnen seine Waren anzuhängen. Geiler erklärt nun die vom Teufel feil-

[1] In Sent. 4 dist. 20.

[2] In Sent. 4 dist. 21.

[3] Cf. Opp. ed. Argentor. 1514 1, XXII. LXI. LXXVII.

gebotenen Waren und deren Wert im einzelnen. Sie bedeuten die Stärke und Schönheit des Leibes, die Weisheit, Lust und den Reichtum dieser Welt, irdische Freundschaft, Macht und Ehre.

In Bezug auf die Oblaten der Freundschaft erinnert Geiler an einen damals gangbaren Spruch: „Freund' in der Not gehen zwölf auf ein Lot; wann sie aber sollen behilflich sein, so gehen 24 auf ein Quintelein."

Alle Macht dieser Welt ist ein Kartenspiel, führt Geiler weiter aus. Da sind verschiedene Blätter, die einen heifsen Könige, die andern bedeuten Obere, die andern Untere. So ist auch die Gewalt auf der Welt verschieden, der eine ist König, der andere Bürgermeister, der dritte Schultheifs u. s. w. Obwohl im Kartenspiel einer hübscher gemalt ist als der andere und einer über dem andern ist, so sind sie doch alle aus Papier und Pappe zusammengeleimt. So sind alle, die Gewalt haben und andere an Würde überragen, der Herr und der Knecht, aus demselben Stoffe gebildet, sterblich und elend.

Als Beispiel für die Hinfälligkeit irdischer Macht und Gröfse citiert er Alexander den Grofsen. Nach dessen Tode kamen acht Weltweise an seinem Grabe zusammen und erläuterten die Eitelkeit seiner Macht.

Der erste sprach: „Ach, gestern hat er sich aus Gold einen Schatz angelegt, heute macht das Gold aus ihm einen Schatz."

Der zweite: „Gestern genügte ihm die ganze Welt nicht, heute genügen ihm zehn Ellen."

Der dritte: „Gestern gebot er den Völkern, heute gebieten ihm die Völker."

Der vierte: „Gestern konnte er viele vom Tode befreien, heute konnte er selbst nicht mehr den Geschossen des Todes entrinnen."

Der fünfte: „Gestern führte er ein Heer, heute führt das Heer ihn."

Der sechste: „Gestern trat er noch mutig auf die Erde, heute drückt die Erde ihn."

Der siebente: „Gestern erzitterten die Völker vor ihm, heute wird er von denselben schnöde verachtet.“

Der achte: „Gestern war er ein Freund den Freunden, ein Feind den Feinden, heute sind sie ihm alle gleich.“

Und der Weise fügt hinzu: „Ihr Menschenkinder, wie lange seid ihr noch harten Herzens, wozu liebet ihr die Eitelkeit?“ (Ps. 4, 3.)

Als zwanzigste Eigenschaft des Dorfmeiers nennt Geiler die reputabilitas, d. h. jene Eigenschaft, vermöge deren der Dorfmeier von seinen Untergebenen in Ehren gehalten und zu allerhand Ehrenstellen herangezogen wird. Man nimmt ihn zum Gevatter, bittet ihn zur Hochzeitsfeier und zur Abschliefsung des Ehekontraktes. Er führt nach der bestehenden Gewohnheit die Braut zur Kirche und in das Haus des Bräutigams. So führt der Tod unsere Seele, die Braut Christi, zu ihrem Bräutigam in die Kirche der ewigen Seligkeit. Geiler schildert nun die Lieblichkeit und Herrlichkeit dieses Bräutigams, der zudem unser einziger und wahrer Freund ist.

In einem weiteren Abschnitt spricht Geiler über das Gastmahl selbst, zu dem der Tod einladet und einführt, das über den Sternen in unsagbarer Pracht gehalten wird. Der Reihe nach schildert Geiler die Lieblichkeit dieses Ortes, den Adel der Diener bei diesem Hochzeitsmahle, die Anmut der Tischgenossen, die Mannigfaltigkeit der Gerichte, die Sicherheit der Gäste, deren andauernden Jubel und Frohlocken und schliefslich die ewige Dauer dieses Freudenmahles.

Am Sonntag Reminiscere, dem zweiten in der Fastenzeit, predigte Geiler über die zweiundzwanzigste Eigenschaft des Dorfmeiers, dafs dieser, obwohl Vorgesetzter, doch ein Diener aller sei. So löst der Tod die Bande der Gefangenen, versöhnt die Feinde, löst unglückliche Ehen, befreit von Armut und Schmach. Diejenigen, die niemand besänftigen kann, besänftigt der Tod, und die niemand heilen kann, heilt er.

Vorzüglich aber leistet der Tod Dienste in geistlichen Dingen, so dafs mancher ohne diesen Sakristan die Sakramente

nicht empfinge. Der Tod ist es, der zur Buſse, zur Gewissenserforschung, zur Reue, zur Beichte, zur Rückerstattung, zum Gebet, zum Almosengeben und zum Fasten antreibt. Aus Furcht vor der Pest wird zu Ehren des hl. Sebastian gefastet. Durch die Nähe des Todes bestimmt, empfängt mancher die heilige Kommunion, die er vielleicht jahrelang nicht empfangen hat. Auch der Empfang anderer Sakramente, die bis dahin vernachlässigt wurden, wird im Angesicht des Todes nachgeholt.

Die dreiundzwanzigste und letzte Amtspflicht des Dorfmeiers besteht im Abhauen der unfruchtbaren Bäume. So fällt auch der Tod die unfruchtbaren Bäume und wirft sie ins Feuer. Die unfruchtbaren Bäume sind die bösen Menschen, dürr in Andacht, die keine Früchte des Heiligen Geistes hervorbringen, d. h. verdienstliche Werke, sondern die Raupennester böser, sündlicher Werke tragen.

Die Strafen der Hölle, denen solche Menschen verfallen, teilt Geiler mit den heiligen Lehrern in die Strafe des Verlustes Gottes und die Strafe der Empfindung.

Im Anschluſs hieran entwirft Geiler ein Bild von dem höllischen Feuer und malt dessen Schrecken aus. Das Fürchterlichste an diesem Feuer ist seine ewige Dauer. An der Hand des hl. Thomas (Sent. 4 dist. 46 qu. 3) begründet er die Ewigkeit der Höllenstrafe.

7. Die engere Vorbereitung zum Tode: Früchte der Buſse.

In dem uns vorliegenden Exemplar der lateinischen Ausgabe der „Sermones prestantissimi“ aus dem Jahre 1514 ist nun der Traktat „De dispositione ad mortem“ an fünfter Stelle eingeschoben, wohin er auch zeitlich gehört. Da das „ABC, wie man sich schicken sol zů einem kostlichen seligen tod“, ein für das Volk bestimmter Auszug aus den unter dem obigen Titel zusammengestellten Predigten über den Tod ist, erscheint ein genaueres Eingehen auf den Inhalt dieser Predigten besonders geboten.

Die Predigten „De dispositione ad mortem“ setzen mit dem Donnerstag nach Sonntag Reminiscere des Jahres 1496 ein, erstrecken sich durch die ganze noch übrige Fastenzeit des Jahres 1496 und enthalten für jeden Tag eine Abhandlung.

Diese Predigten werden eingeleitet mit Matth. 3, 8: „Bringet würdige Früchte der Buſse“, dann wird der Tod euch nicht als unfruchtbare Bäume aushauen. Die Kunst zu sterben besteht eben darin, daſs man würdige Früchte der Buſse hervorbringe.

In Anknüpfung an das Schluſskapitel des Abschnittes über die Eigenschaften des Dorfmeiers kommt der Prediger auf die Ewigkeit der Höllenstrafe zurück und begegnet unter Berufung auf S. Thom. (Sent. 4 dist. 46 qu. 3 u. 4) den Einwendungen, welche gegen jene erhoben werden.

Das einzige durchschlagende Heilmittel zur Bewahrung vor dem höllischen Feuer ist das Hervorbringen von Früchten der Buſse. Geiler erörtert nun den Begriff des Wortes „Buſse“ und will denselben im Sinne von nolle peccasse, peccati detestatio ausgelegt wissen. Es werden dreierlei Arten von Früchten unterschieden: 1. fructus rationis, d. i. solche gute Werke, die den Normen der Vernunft gemäſs, aber ohne Hilfe der Gnade und ohne Beziehung zu Gott als dem letzten Ziele vollbracht werden; 2. fructus Spiritus sancti, d. i. solche gute Werke, die unter Anregung und Befruchtung der Gnade und in Beziehung zu Gott als dem letzten Ziel verrichtet werden und daher verdienstlich sind. Der Mensch aus sich gleicht dem Wildling im Walde, der herbe Früchte trägt. Wird er vom Gärtner aus dem Walde in den Garten versetzt und wird auf den wilden Stamm ein Edelreis aufgepfropft, so werden die Früchte süſs und edel. Das ist ein Bild des Wirkens der Gnade im Menschen. 3. Früchte der Buſse, d. h. Akte der Genugthuung, die nicht nur gut und verdienstlich sind, sondern überdies den Charakter einer selbst aufgelegten Strafe haben. Würdige Früchte sind ihm bittere und rauhe Akte der Genugthuung, zahlreiche und herbe, daſs sie zu den Vergehen und Sünden im Verhältnis stehen.

Zur Beantwortung der Frage, was uns antreiben soll, Früchte der Buſse zu wirken, zählt Geiler verschiedene Beweggründe zur Buſse auf:

1. Die Zeit der Gnade, die uns in dieser Welt gegeben ist. Einst ging Elisäus mit seinen Jüngern hinaus an den Jordan, um Bäume zu fällen. Dabei entfiel einem derselben das Eisen seiner Axt ins Wasser. Er jammerte: „Ach, mein Herr, und ich habe es noch entlehnt.“ Da hieb Elisäus einen Zweig ab und tauchte denselben in den Fluſs, und siehe, das Eisen schwamm auf dem Wasser (4 Kön. 6, 1 ff.). Ebenso ist die Axt, welche „an die Wurzel des Baumes angesetzt ist“, solange wir leben, für uns gleichsam in die Tiefe versenkt, da jetzt Barmherzigkeit herrscht.

2. Die Gröſse des Lohnes; „das Himmelreich ist nahe“.

3. Die Menge derer, welche Buſse thun. Zu Johannes zogen so viele Scharen aus Jerusalem und Judäa und den Landschaften am Jordan hinaus.

4. Der Schrecken des göttlichen Zornes. „Ihr Natterngezücht, wer hat euch gelehrt, dem Zorne Gottes zu entfliehen?“

5. Die Notwendigkeit der Buſse. Buſse ist der Weg, um dem ewigen Feuer zu entrinnen.

6. Die Ungewiſsheit und Kürze der Zeit. Wer ein Stück Land oder einen Weinberg gepachtet hat, der nutzt diese aus, soviel er kann, um möglichst viel Frucht daraus zu ziehen. So haben wir unsern Leib nur leihweise. Sein Besitz ist von einem Tag zum andern unsicher.

7. Die Schwere und Mannigfaltigkeit der Strafe, welche jeden trifft, der keine guten Früchte bringt. „Jeder Baum u. s. w. wird ausgehauen und ins Feuer geworfen.“

Das eigentliche Thema des Traktates „De dispositione ad mortem“ bilden die Früchte der Buſse, deren er 27 der Reihe nach behandelt und die er alphabetisch geordnet hat. In der Volksschrift Geilers aus dem Jahr 1497 sind sie in derselben Reihenfolge auf das kürzeste zusammengestellt. In

der Behandlung der einzelnen Früchte der Buſse erörtert Geiler regelmäſsig: 1. deren Notwendigkeit; 2. deren Möglichkeit und 3. deren Nützlichkeit.

Die erste Frucht.

Ab ineunte etate generalis confessio; anfahen mit einer gantzen beicht.

Man soll nicht verschmähen, für die Rettung der Seele zu thun, was man für die leibliche Gesundheit thut. Nun verwendet man gerne einen Monat, um zur Herstellung der leiblichen Gesundheit eine Badekur zu machen. Suche dir für dein Seelenheil einen gelehrten, erfahrenen und rechtschaffenen Mann.

1. Diese Frucht ist notwendig. Eine vollständige Beicht ist das erste Vorbereitungsmittel zu einem guten Tod. Die Sünde ist wie ein unverdaulicher Stoff, den man alsbald aus dem Magen entfernen muſs. Daſs diese Frucht die erste Vorbereitung zu einem guten Tode sei, lehren Christus und Johannes, da sie beide ihr Lehramt mit der Aufforderung zur Buſse anfangen. Dasselbe lehren die Heiligen in Wort und That. Hieronymus (In Iob 3; Ep. 65 ad Pammach.) nennt die Buſse das zweite Rettungsbrett nach dem Schiffbruch. Das erste ist die Taufe.

2. Ein groſser Nutzen entspringt einer Generalbeicht. Du lernst die Fehler deines bisherigen Lebens kennen, die du vielleicht früher nicht erkannt oder nicht zu bekennen gewagt hast, und wirst von denselben gründlich gereinigt. Für die Zukunft weiſst du besser, wie zu beichten ist, und für die Gegenwart empfindest du Beruhigung. Die Ungewiſsheit, ob wir alle unsere Sünden wirklich erkannt haben und in Zukunft vor ihnen bewahrt bleiben, hält uns ab von Vermessenheit und einer falschen Sicherheit.

3. Diese Frucht gefällt dem Dorfmeier, dem Tod, da er weiſs, daſs sie dem Herrn gefällt. Der Schächer am Kreuze bekannte vor seiner Begnadigung durch den Heiland: „Wir haben diese Strafe für unsere Missethaten verdient.“ Da erst wird die Axt zurückgezogen und der Baum ins Paradies verpflanzt.

Dafs diese Frucht dem Herrn gefiele, wufste auch David: „Ich will, sprach ich, dem Herrn bekennen u. s. w.“ (Ps. 31, 5).

Das wufste auch der hl. Augustinus, der in seinen Schriften in einem vollständigen Bekenntnis seiner von Kindheit an begangenen Sünden sich öffentlich vor der Mit- und Nachwelt anklagt (Aug., Confessiones). Und doch hatte er, wie Jacobus Carthusiensis hervorhebt, in der heiligen Taufe, die er im dreifsigsten Lebensjahr empfing, Nachlafs seiner Sünden erhalten, und obwohl er auch zweifelsohne von da im Sakrament der Bufse die Lossprechung empfangen hatte.

Zweite Frucht.

Beati secundum mundum et alti status declinatio; behüten sich vor hohen stäten [Ständen].

1. Diese Frucht ist notwendig für denjenigen, der fröhlich dem Tode entgegensehen will.

Genügt es nicht, gebeichtet zu haben und im Stande der Gnade zu sein? Man mufs auch die nächsten Gelegenheiten zur Sünde meiden. Hohe Ämter und Stellen vertragen sich selten oder schwer mit einem unschuldigen Leben. Beispiele im Alten Testament David, Salomon, Saul, Heli etc. Wie wahr ist darum jener Spruch: „Solet kathedra bonos suscipere, sed non bonos retinere“ („Man spricht, das ein amptzstůl gůt empfach, und böfs widerumb geb“ (deutsche Ausgabe 1521, fol. CLVII b).

Von der Notwendigkeit dieser Frucht waren durchdrungen: ein Gregorius, ein Augustinus, ein Ambrosius, die nur mit Gewalt dazu gebracht werden konnten, die bischöfliche Würde anzunehmen. Es werden noch andere Beispiele citiert, auch von solchen, welche die ihnen aufgedrungene bischöfliche Würde, sobald sie konnten, wieder ablegten, so Petrus Damiani, der den Satz aufstellte, dafs diejenigen, welche in heiliger Meinung die bischöfliche Würde niederlegen, bestimmt erwarten dürfen, dafs sie auf ewig mit Christus vereinigt werden.

Lerne diese Frucht von Christus selbst, der auf den Berg geflohen ist, als ihn das Volk zum König machen wollte.

2. Diese Frucht ist möglich und leicht, zumal in unserer Zeit, wo so viele nach hohen Stellungen und Ämtern jagen. Und was von vielen angestrebt wird, das findet leicht einen Besitzer. Von seiner Zeit bemerkt Geiler, daſs, wenn ein bischöflicher Stuhl erledigt sei, sich viele herzudrängen, ja selbst mit Gewalt auf demselben Platz nehmen — das Umgekehrte von der alten Kirche —, nicht anders, wie die Armen thun, wenn Almosen verteilt werden, oder die Kinder um den Lebkuchenmann. Zur Illustrierung citierte Geiler das Gleichnis Jud. 9, 8 ff.

3. Als dritten Punkt erörtert Geiler die Nützlichkeit dieser Frucht und erklärt das Wort 1 Tim. 3, 1: „Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat“, dahin, daſs das bischöfliche Amt zwar etwas Gutes sei, nicht aber das desiderium eius.

Dritte Frucht.

Cauta prelatorum et cuiuslibet secularis cure declinatio; kein gemeinschafft haben mit den gewaltigen.

Es genügt nicht, hohe Stellen und Ämter zu fliehen; man muſs auch die Gemeinschaft und Vertraulichkeit mit den Prälaten meiden.

Im Umgange mit diesen liegt eine Menge von Haken und Dornen, die den Sinn vom Geistigen ablenken und beunruhigen. Je seltener dein Verkehr mit den Mächtigen ist, desto friedlicher dein Leben. Im Verkehr mit ihnen sind viele Gefahren. Daher das Sprichwort: „Lang bei Hofe, lang in der Hölle.“

Deshalb haben die heiligen Väter den Rat gegeben, daſs man zur Bewahrung seiner Unschuld und Seelenruhe den Umgang mit Bischöfen und Weibern meiden soll.

Wer die Kunst des Wohlsterbens lernen will, der gehe den Sorgen um das Weltliche aus dem Wege (Luk. 21, 34. Jak. 3, 1).

Vierte Frucht.

Dura asperitas et utilitas; dich annemen eines strengen und schlechten lebens.

Diese Frucht umfafst jede Art der Abtötung in der ganzen Lebensweise, Strenge gegen sich selbst, Verzicht auf alle unnötigen Genüsse, Fasten, Nachtwachen, Bufsthränen, Gebet, Betrachtung u. s. w.

Diese Frucht ist notwendig, möglich, nützlich.

1. Notwendig. Solange der Mensch die Welt und nicht die zukünftigen, geistigen Güter liebt und erhofft, solange wird er wider Willen durch den Tod von dieser Welt losgerissen. Ist die Liebe zur Welt im Menschen ertötet, die Liebe und die sichere Erwartung des Ewigen aber in ihm kräftig, so geht er dem Tod freudig entgegen als dem Eingang zu den ersehnten Gütern. Das letztere Gefühl erzeugt eine strenge und dürftige Lebensweise.

2. Möglich. Es ist möglich, wenn auch nicht leicht, diese Frucht hervorzubringen. Ein so grofser Gewinn wie ein guter Tod kann nur um einen hohen Preis erworben werden, wie es überhaupt im Leben gilt: je höher der Preis, desto gröfser die Arbeit und Mühe. Selbst die Liebe macht hierin keine Ausnahme. (Vgl. 1 Kön. 18, 27. Gen. 28, 18. 28.) So zahlreich als die Muscheln auf dem Meeresgrunde, sind die Leiden in der Liebe.

Die Kunst des Wohlsterbens hat unzählige Schüler.

Aber man könnte, wendest du ein, dadurch das Leben abkürzen. Hieronymus, der überaus streng gelebt, ist 98 Jahre alt geworden, der hl. Antonius 105, Augustinus 77 u. s. w.

Zudem giebt es eine Reihe von Übungen, die keine Beschwerden für den Körper mit sich führen, z. B. aus böser Gesellschaft wegbleiben, sündhafte Unterhaltungen meiden u. s. w.

3. Nützlich. Beispiele: St. Paulus (1 Kor. 9, 27), Timotheus (1 Tim. 5, 23).

Fünfte Frucht.

Eternorum terribilium futurorum vivax continentia et imaginaria impressio; ewiger grüsenlicher künfftiger ding yngedenck sein.

Diese Frucht ist

1. notwendig. Sie bereitet den Menschen vor zu einem guten und freudigen Tod. Hören wir Seneca (Ep. 30 et quaest. natur. ad Lucil. lib. 6, 32): Gewöhnen wir uns an die Vorstellung, als wäre unsere letzte Stunde da; denn niemand empfängt freudig den Tod, als wer sich mit ihm vertraut gemacht hat. Auch wird hierfür das Zeugnis von Petrarca angerufen.

2. möglich. Viele sagen, dafs der Gedanke an den Tod auf sie keinen Eindruck mache. Es giebt schon Mittel und Wege, den Gedanken wirksam zu machen. Nimm ein gutes Buch zur Hand, worin du Beispiele von solchen findest, die durch den Gedanken an den Tod zur Bufse bekehrt worden sind. Ein anderes Mittel: stelle dir das Bild eines Sterbenden vor, mit dem du dich geistigerweise unterhältst. Augustinus (Conf. lib. 8) erzählt, er habe von früher Jugend an die Furcht vor dem Tode und dem Gerichte sich tief eingeprägt; und Hieronymus erzählt von sich: Ich mag schlafen oder wachen oder sonst etwas thun, immer ertönt in meinen Ohren: „Stehet auf, ihr Toten, kommet zum Gerichte.“ Diese Furcht darf jedoch die Hoffnung nicht verdrängen.

3. Diese Frucht ist in mehrfacher Hinsicht nützlich für die Selbsterkenntnis, für Reue, für Überwindung der Versuchungen.

Sechste Frucht.

Fecunda elemosinarum largitio; freiliche und fröliche ufsteilung des almûsens.

Diese Frucht ist notwendig. Zunächst wird aus der Heiligen Schrift die Notwendigkeit des Almosengebens nachgewiesen (1 Joh. 3, 17. Spr. 21, 13. Luk. 16, 24. Matth. 25, 42).

Wenn du kein Geld geben kannst, so schenke dein Herz und gute Worte; somit ist es für jeden möglich. Auch ist

vom Almosengeben noch niemand arm geworden. Aber angenommen, du würdest dadurch arm, wirst du dann nicht auf der andern Seite reich? (Matth. 6, 19.) Beispiele: Job (Job 31, 16 f.), Tobias (Tob. 1, 20), Gregorius, der aus seinen Mitteln als junger Mann nach dem Tode seiner Eltern sechs Klöster auf Sizilien und ein Kloster in Rom stiftete.

Auch ist in deinen gesunden Tagen Gott dein Almosen angenehmer als in deiner Todesstunde, wo du im Testament gleichsam gezwungen darüber verfügst (Luk. 16, 9). Das Almosengeben ist eine Genugthuung für begangene Sünden (Dan. 4, 24. Ekkli. 3, 33. Apg. 10, 30). Das Almosen löscht endlich die Flammen des Fegfeuers aus und bewahrt den Barmherzigen vor demselben.

Das Almosen ist sodann nützlich. Die Barmherzigkeit, die man geübt, ist nach Ambrosius die einzige Begleiterin der Gestorbenen und bewahrt vor der Hölle nach dem Wort des Tobias (12, 9): Almosengeben erlöst vom Tode und bewirkt, dafs man Barmherzigkeit und ewiges Leben findet.

Der hl. Chrysostomus (cf. Expos. in Ps. 111 n. 3 sq.) nennt daher das Almosen einen beredten, feurigen und mächtigen Anwalt, der die Verheifsungen Gottes geltend zu machen weifs.

Siebente Frucht.

Gratie indulgentiarum participatio; gnadreichen aplos erlangen.

Nach der Beicht erübrigt es uns, Genugthuung zu leisten für die schon vergebenen Sünden entweder hier oder im Fegfeuer. Die Heiligen haben viele Werke der Genugthuung vollbracht, deren sie für sich nicht bedurften; besonders aber hat Christus durch sein Leiden solche Genugthuung geleistet. Diese Verdienste können nun durch denjenigen, dem in der Kirche die Gewalt gegeben ist, durch den Papst, uns zugewendet werden.

Des weiteren werden Mittel und Wege zu deren Erlangung angegeben. Das erste ist eine gute und vollständige Beicht; andere Mittel sind Buſsübungen, gute Werke und das Gebet. Als Vorbild, wie man beten soll, wird der demütige Zöllner angeführt. Es empfiehlt sich, den kurzen Gebeten und Seufzern etwa fünf Vaterunser zu den fünf Wunden Christi anzuschlieſsen, die ebensoviele Schreine sind, in denen der Schatz der Ablässe und Gnade sich befindet, und fünf Ave Maria zur allerseligsten Jungfrau, deren Seele ein Schwert der Schmerzen durchbohrte. Zum Schluſs werden die verschiedenen Arten und Weisen, einen Ablaſs zu gewinnen, aufgezählt, die Johannes Gerson in seinem Traktat „De indulgentiis“ (I, xxxiv C) anführt.

Achte Frucht.

Habitum religionis reformate assumere; hab oder nym an dich ein geistlichen reformierten orden.

1. Diese Frucht ist notwendig in einer Zeit, wo viele den Nächsten im Guten nicht nur nicht fördern, sondern ihn verspotten, verführen, vom Guten abhalten. Die Frucht ist zwar herb, aber notwendig. Geiler schildert die Gefahren für Sittlichkeit und Tugend in den entarteten Klöstern und in den weltlichen Ständen. Überall Fallstricke, so daſs sich jemand schwer rein bewahre, auſser er fliehe. Er wird vom reiſsenden Strom des Verderbens fortgerissen und verschlungen. Daher ist es notwendig, in ein Kloster sich zurückzuziehen oder wenigstens in Gemeinschaft mit Gleichgesinnten zu leben oder streng für sich allein zu bleiben.

2. Viele Ordensgenossenschaften sind auf diese Weise entstanden, z. B. Kartäuser, Cistercienser, die Priester vom gemeinsamen Leben, die goldenen Priester zubenannt. Thomas aus dem Grafengeschlecht derer von Aquin, Bernardus dem Adel entsprossen, obwohl von zarter Konstitution, und viele andere sind in ein Kloster getreten.

3. Das Ordensleben ist nicht ohne groſsen geistigen Gewinn; nach der Meinung der Heiligen ist es gleichsam eine

zweite Taufe, da man allem, was weltlich ist, gänzlich entsagt.

Das Ordensleben wird von den Heiligen als eine Art Martyrium betrachtet, als ein freiwilliges Sterben für Christus.

Der Ordensstand ist der Stand der vollkommensten Bufse.

Noch viele andere Vorzüge besitzt der Ordensstand nach dem hl. Bernhard (In Matth. 13, 45).

Neunte Frucht.

Inundatio lacrimarum; inneklich trehen vergiesung.

Diese Frucht ist

1. notwendig in dem Sinne, dafs man leichter einen fröhlichen Tod erlangt.

Es werden drei Arten von Thränen unterschieden: a) solche, die einem weichen Gemüt entquellen; diese können zu einem fröhlichen Tod nichts beitragen; b) solche, die durch eine ergreifende Melodie, durch eine rührende Erzählung u. s. w. hervorgerufen werden; sie sind ähnlich den ersten; c) die dritte Art der Thränen hat ihren Ursprung in einem reinen Gewissen, in der Freude an himmlischen Dingen, im Verlangen, aufgelöst und bei Christus zu sein. Einem Menschen in dieser Verfassung ist der Tod süfser als das Leben.

2. möglich, jedoch schwer. Möglich, denn viele Heiligen hatten die Gabe der Thränen in reichem Mafse: David (Ps. 118, 136; 41, 4; 125, 5), Jeremias (Jer. 9, 1), Ezechias (4 Kön. 20, 5), Johannes (Apoc. 5, 4). Schwer, da diese Gabe erst nach langer Zeit und vielfachen Übungen verliehen wird. Vielen ist diese Gnade versagt, obwohl sie ein reines Gewissen haben. Auch das Verlangen danach ist lobenswert. Wenige Thränen aus zerknirschtem Herzen sind mehr wert als viele ohne wahre Reue.

Über den Thränen darf man das Gebet und die Betrachtung nicht vernachlässigen, da aus dem Gebet die Betrachtung, aus der Betrachtung die Thränen, und aus ihnen die Furcht und Liebe Gottes hervorgehen.

3. Für die Nützlichkeit beruft er sich auf Maffeus[1] Vegius, De perseverantia religionis, und Guilelmus Peraldus[2], Summa virtutum.

Zehnte Frucht.

Kalumniarum et aliarum iniuriarum voluntaria et prompta perpessio; kestigungen willigklichen uffnemen.

Alle Leiden und Trübsale, woher sie immer kommen mögen, sind willig und geduldig zu ertragen.

Ihr Frauen sagt mir: Ich könnte jede Widerwärtigkeit und jeden Schaden ertragen, nur keine Ehrenkränkung. Ich weifs wohl, meine Schwester, dafs du den guten Ruf über alles liebst, du hast eine ganz subtile Ehre, allein du spinnst nicht gern das Werg, aus dem man Ehrenkleider webt, ich meine den züchtigen Wandel, gutes Betragen, das Vermeiden von Gelegenheiten der Sünde, aus solchem Werg spinnt man Lob und Ehre. Du spinnst lieber knotigen „Kuder", aus dem Sacktuch gemacht wird, ich meine den unschicklichen Verkehr zu Hause und anderswo. Dein Gatte oder Vater legt durch seine Einladungen und seine Gesellschaft selbst solches Werg an die Kunkel.

Kommt ohne deine Schuld irgend ein Unglück über dich, wird deine Ehre zu Unrecht geschmälert, so nimm das geduldig hin, dies ist notwendig zu einem fröhlichen Tode. Die Trübsal ist dem Wasser zu vergleichen, welches die Arche von der Erde trennte und emporhob; in der Trübsal erhebt sich unser Sinn in reinem und feurigem Gebete zum Himmel (Maffeus Vegius).

[1] Über Maffeus s. Hurter a. a. O. 807 und Kopp, Maffeus Vegius' Erziehungslehre, Freiburg i. B. 1889, in der Bibliothek der kathol. Pädagogik 2, 1—21.

[2] Peraldus, unter dem Namen Lugdunensis bekannt — so nennt ihn kurz auch Geiler —, hat eine im Mittelalter vielgelesene „Summa aurea de virtutibus et vitiis" verfafst. Vgl. über denselben Weifs, Apologie 4, 1. Aufl., 906, der das letztere Werk als „eine unerschöpfliche Schatzkammer eines Predigers und Asceten" bezeichnet. Gerson meint, wenn alle Werke in Rauch aufgingen, und es bliebe dieses übrig, so wäre der Verlust zu ertragen (bei Hurter a. a. O. 235).

Diese Frucht ist auch möglich. Du sagst, ich kann das nicht ertragen. Du kannst es, mein Bruder. Die Zeit, in der wir zu leiden haben, ist kurz, und dann kommt die ewige Freude. Auch übersteigt die Trübsal eure Kräfte nicht (1 Kor. 10, 13). Beherzige, von wem die Leiden kommen: von Gott, deinem Vater, deinem Arzt, deinem Hirten.

Ich kann nicht leiden, sagst du, ich bin zu zart. Waren denn die Märtyrer nicht zarter und edler als du? Du magst wollen oder nicht, du wirst leiden. Willst du nicht für das Himmelreich leiden, so wirst du für die Hölle leiden.

Elfte Frucht.

Languens et fervens divine fruitionis desiderium; lusts der ewigen freuden inbrünstige begird.

Ist die Liebe zur Welt ausgetilgt, so wächst der Mensch in der Liebe zu Gott. Das Herz kann nicht ohne Liebe sein. Diese Liebe steigert sich von Tag zu Tag durch die beständige Übung der Tugend und durch häufiges Meditieren der göttlichen Wohlthaten der Schöpfung, Erlösung und Seligmachung. Das ist die elfte Frucht der Buſse, ein wahres Lechzen der Seele, die sich in diesem Kerker des Leibes wie eingeschlossen fühlt, nach der Anschauung Gottes.

Wer so denkt und fühlt, gleicht 1. einem Liebestrunkenen, der am frühen Morgen vor dem Thore der Stadt eintrifft, in welcher seine Geliebte wohnt; der erstere harrt des Augenblicks, wo die Pforte der Ewigkeit ihm aufgeht;

2. einem Hündchen, das keine Ruhe hat, wenn es nicht bei seinem Herrn ist;

3. einem Reisenden, der auf den Wagen oder das Schiff wartet, das ihn forttragen soll, und der vor Ungeduld brennt weiterzureisen;

4. einem Vogel, der im Bauer festgehalten wird, während Natur und Sonnenschein und der Vögel Sang ihn hinauslocken. Er flattert unruhig in seinem Käfig und steckt das Köpfchen durch die Stäbe und strebt hinaus in die grünende Natur, die er sieht. So schaut die Seele durch den Glauben

den Frühling des künftigen Lebens und hört den Gesang der Engel in den himmlischen Gefilden und sucht aus dem Käfig des Leibes hinauszudringen und frohlockt, wenn der Tod ihn zerbricht, daſs sie emporflattere.

Ist dies auch möglich, daſs jemand zu einer so starken Sehnsucht gelange? Das ist möglich. (Vgl. Ps. 37, 10.) Allerdings haben nur wenige ihr ganzes Sinnen und Trachten auf Gott gerichtet. Geiler vergleicht das Herz des Menschen der Spinne, die nach allen Seiten ihre Fäden ausgespannt hat. Das Herz spinnt die Fäden der Begehrungen ins Unendliche und wird von denselben festgehalten. Solche Fäden sind die Felder, die Weinberge, die Vorratskammern, die Weiber, die Ehrenstellen u. s. w., durch deren Verknüpfung das Herz in Aufregung gehalten wird, und was zu Venedig in seinem Gewerb und Handel geschieht, das regt einen solchen Menschen zu Straſsburg auf. Dagegen sursum corda. Das verstand der hl. Bernhard (De consider. 4, 5), der all sein Begehren auf Gott konzentrierte und der an Papst Eugen von den Chören der Engel schreibt. O Eugenius, wie gut ist es hier sein, wie viel besser wird es dort sein, wohin jetzt schon, wenn auch nur in bescheidenem Maſse, unsere Sehnsucht vorauseilt!

Wie kann ein solches inbrünstiges Verlangen in uns entfacht werden? Mit Jacobus Carthusianus sagt Geiler: Durch Erwägung unserer eigenen Armseligkeit und Nichtigkeit. Dann findet die Seele nirgendwo Ruhe, kehrt immer wieder zu Gott zurück, gleich der Taube, die Noe aus der Arche fliegen lieſs, die den schlüpfrigen, mit Leichnamen gefüllten Boden sehend, zur Arche zurückkehrte. Sie fürchtet weder Widerwärtigkeiten, noch freut sie sich besonders, wenn das Glück ihr lächelt.

Eine andere Art, dieses Verlangen zu wecken: Mache es wie Josue, der Kundschafter in das Land der Verheiſsung aussandte, um auszuforschen, wie fruchtbar es sei, und durch ihre Schilderung den Mut im Kampfe um dasselbe und das Verlangen nach seinem Besitze zu steigern. Die Kundschafter und Boten, die wir in das Land der himmlischen Verheiſsung vorausschicken sollen, sind Glaube und Hoffnung, Almosen

und Gebet. Wir gleichen nach Gregor. (Dialog. 4, 1) einem Knaben, den seine Mutter im Kerker geboren und genährt. Wenn seine Mutter ihm von Sonne, Mond und Sternen erzählt, von Bergen und Thälern u. s. w., so kann er kaum daran glauben, weil er nie aufserhalb des finstern Kerkers etwas gesehen hat.

Zwölfte Frucht.

Missarum et communionis digna frequentatio; mefs und das heilig sacrament dick[1] wirdigklich entpfahen und lesen.

Die Häufigkeit des Celebrierens und Kommunizierens allein ist zu einem guten Tod nicht genügend.

Wirkungen des würdigen Empfanges dieses Sakramentes sind: Besserung der Sitten, Weltflucht, die Erhebung des Gemütes zu Gott, die Bezähmung der Leidenschaften, die Abtötung des Fleisches, das Aufgeben des Ehrgeizes, die Zunahme des Gebetseifers u. s. w.

Unwürdig gehen zum Altare die Unglückseligen, welche den Dienst Gottes für ein Erwerbsmittel halten und nach dem hl. Bernhard dieses Denkmal des Leidens Christi zu einem Handelsgeschäft herabwürdigen. Das thun diejenigen, welche täglich die heilige Eucharistie empfangen und kein Zeichen von einer Besserung des Lebens von sich geben. Manche kommunizieren unwürdig, da sie aus eitlem Ruhme und Heuchelei hinzutreten. Der Kranke, dem die Arznei nicht hilft, was hat er anders zu erwarten als den Tod?

Nicht würdig kommunizieren diejenigen, die aus blofser Gewohnheit täglich hinzutreten und glauben, an der Gesundheit ihrer Seele viel einzubüfsen, wenn sie einen Tag nicht celebrieren, und wenig darauf achten, ob sie dadurch in der Liebe zu Gott, in der Reinheit des Herzens, in ihrem Eifer im Gebet u. s. w. fortschreiten. „Non est capienda sanctitas ex sola celebratione, ubi non est, sed speranda augeri, ubi iam est.“

[1] = oft.

Würdig gehen zur heiligen Kommunion diejenigen, welche mit reinem Herzen dies thun, sich richtig vorbereiten, sich zu bessern und im Guten voranzuschreiten bemüht sind. Bald zieht sie die Liebe Gottes, bald das Bewuſstsein ihrer eigenen Schwäche und Sünden, bald der Druck irgend eines Leidens, bald das Verlangen irgend einer Gnade oder Wohlthat, bald die Dankbarkeit für empfangene Wohlthaten, bald die Liebe zum Nächsten und das Mitleid mit seinen Leiden.

Dreizehnte Frucht.

Novarum rerum temporalium rationabilis dispositio; nüwe schickung und vernünfftige ordnung deiner zeitlichen güter.

Dazu ermahnt uns Isaias (38, 1): Bestelle dein Haus, denn du wirst sterben und nicht leben.

1. Niemand soll das verschieben im Gedanken, er werde ein andermal es besser thun können. Nehme ein Beispiel an den Kindern dieser Welt. Sobald das Gerücht auftaucht, daſs ein Krieg entstehen könnte, da rüsten sie die Waffen. Man geht so weit, daſs man vorher einen Scheinkrieg führt, als ob man schon handgemein geworden wäre.

Nun ist kein Gerücht, sondern eine bestimmte Kunde, daſs der Tod mit einem Heere von Dämonen in nächster Zeit angreifen wird. Mache darum bei Zeiten dein Testament. Das gehört zur Waffenrüstung auf den letzten Kampf.

Glückselig, wer wie Abraham an der Thüre seines Zeltes und wie Elias an der Öffnung seiner Höhle sitzt!

Ein anderes Gleichnis: Wer in einem Turnierspiel mitkämpfen will, der prüft vor diesem Tag seine Waffenrüstung und bedient sich eines Waffenmeisters, nach dessen Weisung er sich vor eventuellen Gefahren schützt.

So wähle auch du einen klugen und gewissenhaften Berater, der dich über die Verwendung deiner zeitlichen Güter belehre, und offenbare ihm den Zustand deines Gewissens.

2. Wie kann das geschehen? warum und in welchen Stücken?

a) Übertrage die Vollstreckung deiner letztwilligen Anordnungen einem zuverlässigen Exekutor; sicherer aber ist, dafs du selbst bei Lebzeiten darüber verfügest. Das Verdienst ist dann gröfser.

b) Warum sollst du dies thun? Zur Ehre Gottes und nicht um des Ruhmes deines Namens willen (1 Kor. 10, 31. Ps. 113, 11).

c) Wie soll dies geschehen? Gerson (Considerationes duodecim pro volentibus condere testamentum I, XXXVII) ermahnt: Habe bei deinen Anordnungen mehr die Ehre Gottes und des Gottesdienstes als den Nutzen für das Gemeinwesen im Auge. Es ist ratsamer, schon bestehende Stiftungen, Kollegien, Klöster, Kirchen zu erhalten, als neue auf den eigenen Namen zu gründen. Sorge auch für deine Angehörigen (1 Tim. 5, 8). Wenn jemand seine Kinder enterben und dafür eine Kirche zur Erbin einsetzen will, der suche sich einen andern Ratgeber als den hl. Augustinus (In Io. Evang. tract. 119).

Vergifs auch nicht, für deine Seele zu sorgen. Was ist das für eine ruchlose Satzung[1], dafs man von dem ganzen Vermögen, welches an die Erben fällt, nur fünf Schilling für seine Seele Gott und den Armen hinterlassen darf?

d) Worüber soll man verfügen? Nur über das, was dir rechtmäfsig gehört; fremdes Gut mufs zuerst zurückerstattet werden. Geiler eifert gegen das genannte Statut. Du hast drei schlechte Ratgeber, die dich an der obigen Frucht hindern: 1) die Hoffnung, lange zu leben; 2) den Widerwillen vor dem Gedanken an den Tod; 3) den Eifer, dich zu rächen, die Furcht vor Rückerstattung des ungerechten Gutes. Diese drei Ratgeber sind nach Gerson (Testamentum quotidianum peregrini I, XXXVII M) aufgeführt.

---

[1] Vgl. Dacheux a. a. O. 13—19. 49—52 (die XXI Artikel, Art. IV und V).

Vierzehnte Frucht.

Oratio frequens et sedula pro bona morte: saltem oratio quotidiana; on underlafs got bitten und seine lieben heiligen um einen gûten seligen tod.

Wir sollen uns Freunde in der himmlischen Heimat machen, wenn uns alle auf Erden verlassen. Wir sollen zunächst zu Christus, unserem Richter, beten, dann zu Maria, der Mutter der Barmherzigkeit, zum Schutzengel, besonders zum Erzengel Michael, der als Fürst der Kirche die Seelen aufzunehmen hat, endlich zu den andern Heiligen, dafs sie uns in jener furchtbaren Stunde beistehen.

1. Diese Frucht ist notwendig. Wenn jemand vor Gericht geladen wird, und es sich um eine wichtige Sache, zumal um Leib und Leben handelt, so bittet er seine Freunde, ihm an diesem Tage beizustehen.

In deiner Todesstunde hast du gegen schlaue und grausame Dämonen zu kämpfen, wobei es sich um die höchsten Güter für ewig handelt. Bitte auch du deine Freunde um Beistand.

2. Ist es möglich, solche Freunde zu finden? Hier auf dieser Welt allerdings nicht. Suche sie dort, wo dein Vater ist, gemäfs den Worten: „Vater unser, der du bist im Himmel". Es werden aus Gerson (Testamentum quotidianum) Gebete angefügt, die als Muster für den Betenden dienen können.

Fünfzehnte Frucht.

Prudentis et fidelis socii procuratio; bstellen einen gûten getrûwen gsellen.

Ein solcher getreuer Genosse ist notwendig

1. ex parte tui, d. h. des Kranken, der infolge seines Zustandes sich nicht wie sonst zu geistigen Dingen erheben kann, da hierzu eine gewisse Beweglichkeit und Lebendigkeit des Körpers notwendig ist;

2. ex parte amicorum carnalium (leibliche Verwandte und Freunde), da diese selbst von dem Zustand des Kranken in Mitleidenschaft gezogen werden und mehr um die Gesundheit als um das Seelenheil des Kranken bekümmert sind.

3. Deine leiblichen Verwandten und Freunde sind eigentlich mehr um dein Hab und Gut besorgt als um dein Leben, von der Seele gar nicht zu reden. Ihre Liebe zu dir ist oft keine andere als die des Fuchses zu den Hühnern, des Wolfes zu den Schafen, der Maus zur Scheune, der Fliege zum Honig, des Sperbers zu den Tauben. Seneca sagt von jenen: „Diligunt non te, sed tua.“ Geiler erzählt die Geschichte, wie ein reicher Mann im hohen und gebrechlichen Alter seine Tochter und all sein Vermögen einem jungen Manne gab, und wie er allmählich immer schlechter behandelt wurde, nachdem er sein Vermögen abgegeben hatte. Wegen der geschilderten Treulosigkeit der leiblichen Verwandten und Freunde machte ein Kranker folgendes Testament: „Animam lego Deo, corpus coemeterio: bona habeat, qui carpere potest.“ Nach dem Grund befragt, warum er testamentarisch so verfüge, sagte er: „Ich weifs, dafs es doch so gehen würde; und so gebe ich dann keinen Anlafs, dafs sie sich sündhaft in den Besitz der Güter setzen.“

4. Nachahmenswert ist das Beispiel der Klöster, wo die Mitbrüder beim Zeichen einer Glocke zu dem Sterbenden eilen und ihm beistehen in der letzten Stunde.

Aber ist ein treuer und kluger Freund auch zu finden? Das dürfte nicht schwer sein. Dieser Freund soll dem Kranken vorbeten, denselben ermahnen und acht auf ihn haben[1].

Das Gegenstück von einem guten Freund illustriert Geiler durch eine Parabel, die auch unter anderem Gewande bei den Fabeldichtern auftaucht. Wir lesen, sagt er, von einem Manne, der durch einen gefährlichen Wald gehen wollte. Er nahm einen Führer mit, da er allein nicht zu passieren wagte. Derselbe versprach ihm sicheres Geleit und Schutz. Während sie dahin-

[1] Welcher Art die Gebete, Fragen u. s. w. sein sollen, dafür weist Geiler auf das von ihm veröffentlichte Totenbüchlein: Quomodo autem he exhortationes, interrogationes, orationes et observationes exerceri et exhiberi debeant, traditum est clare per dominum Ioh. de Gerson: cuius sententiam *ego theutonicis verbis vobis expressi,* predicavi, conscripsi, *impressioni tradidi,* quare facillime et pro nummo uno poterit comparari. Neque opus est talia ad presens recensere: *forsitan postea recensebuntur* (De dispos. ad mortem fol. xxiii b).

schritten, kam ein hungriger Bär. Der Führer flüchtete sich eiligst auf einen hohen Baum, der Reisende legte sich aber auf die Erde, stellte sich tot, indem er den Atem zurückhielt, da es heifst, dafs der Bär einen toten Menschen nicht zerreifst. Der Bär roch an dem sich tot stellenden Manne herum, während der auf dem Baume aufmerksam alles beobachtete. Als der Bär sich wieder entfernt hatte, stieg jener vom Baume und frug spöttisch seinen Genossen: „Was ist das für eine Freundschaft, die der Bär mit dir geschlossen, dafs er dich so familiär und freundschaftlich geküfst hat und im stillen dir Geheimes ins Ohr raunte?“ „Er sagte mir vieles,“ antwortete der Angeredete, „vorzüglich gab er mir folgende Lehren: 1. dafs ich keine Freundschaft noch Gesellschaft mit einem gänzlich unbekannten Manne haben soll, noch dafs ich ihm vertrauen dürfe, bevor ich ihn genau kenne; 2. dafs jedermann vor dem sich hüte, von dem er glaubt, dafs er ihm mehr vertrauen dürfe, da niemand schneller täuschen kann als dieser; 3. hat er mich getadelt, dafs ich so leichtgläubig und voreilig war, einem falschen Gefährten zu folgen.“

Ein reifsender Bär ist der Tod, der niemand verschont. Bei dessen Herannahen flieht der falsche Freund, der wahre Freund dagegen bleibt.

Dem Kranken beizustehen, ist endlich ein Werk der Barmherzigkeit und wird bei Christus so angesehen, als ob es ihm selbst erwiesen worden wäre.

Es ist überdies eine Pflicht der Gerechtigkeit, für die unsterbliche Seele Sorge zu tragen, wenn der wahre Freund schon für das leibliche Leben so besorgt ist.

Aus solchem Liebesdienst zieht man grofsen Nutzen. Man wird bufsfertig.

Sechzehnte Frucht.

Querere mox et percipere sacramenta ecclesiastica; quickende erlabung der sacrament sûchen und entpfahen.

1. Der Kranke soll baldigst das Sakrament der Buſse empfangen. Dies fordert das Wohl seiner Seele und seines Leibes.

Bei zunehmender Erkrankung wird es schwer, das Sakrament mit der nötigen geistigen Vorbereitung zu empfangen. Es wird an den Augustinischen Ausspruch erinnert: „Es ist menschlich, zu sündigen, christlich, von der Sünde abzustehen, teuflisch, darin zu verharren“ (Aug., De visitat. infirm. lib. 2, c. 5).

Auch ist es für das leibliche Wohl von Bedeutung, baldigst das Sakrament der Buſse zu empfangen, da die Qual eines bösen, von Sünden belasteten Gewissens den krankhaften Zustand nur verschlimmert. Sünde ist ja oft selbst Ursache der Krankheit. Daher schreibt ein Kirchengesetz vor, daſs, wenn ein Arzt zu einem Kranken gerufen wird, er denselben in erster Linie ermahnen soll, den Seelenarzt rufen zu lassen, damit zuerst für das Heil der Seele Sorge getragen werde, und dann die Arznei des Leibes um so besser wirke.

2. Das zweite vom Kranken zu empfangende Sakrament ist die heilige Eucharistie.

Dieses Sakrament wird auch Wegzehrung genannt, da die Sterbenden auf dem Wege nach dem Berge Gottes, nach Horeb sind.

Die Wegzehrung ist notwendig als Stärkung, um eine so groſse Reise zu bestehen. Christus ist der Weg (Joh. 14, 6), du bist der Wanderer.

Dieses Sakrament ist der grüne Ölzweig, den die Taube am Abend zur Arche zurückbrachte.

Der Rabe, der nicht zurückkehrte, sinnbildet die Bösen. Der Rabe lieſs sich auf dem Schlamm der Erde nieder und ging dem Modergeruch der Leichname nach. So will auch der Böse nicht zum Vaterhaus Gottes zurückkehren. Er ergötzt sich an dem Modergeruch der Kreatur.

Glückselig die Seele, die bei ihrer Rückkehr am Abend ihres Lebens diesen Ölzweig, Christus nämlich, in diesem Sakrament, wenn auch nur geistlicherweise, mit sich trägt.

3. Das dritte Sakrament ist die heilige Ölung, das vorzügliche und kostbare Sakrament der Sterbenden. Damit soll sich der Kranke versehen lassen, wenn er noch bei guter Vernunft ist.

Durch dasselbe werden die läſslichen Sünden nachgelassen, die Schlacken der Sünden beseitigt und unter Umständen die leibliche Gesundheit wiedergegeben.

Diese Sakramente sind die geistlichen Arzneimittel; sie sind nicht Zeichen oder Ursachen des Todes, wie manche irrtümlich annehmen; im Gegenteil tragen sie nicht selten zur Wiedergenesung bei.

Siebzehnte Frucht.

Reiectio curarum mundialium et aliarum rerum inutilium exclusio; redliche und dapffere entschlahung weltlicher sorgen.

1. Der Teufel sucht vorzüglich in der Todesstunde den Menschen mit weltlichen Sorgen zu beschäftigen. Dagegen soll der Mensch in dieser Stunde nur an sein Seelenheil denken; die zeitlichen Angelegenheiten soll er Gottes Weisheit und Vorsehung überlassen.

2. So wenig als möglich soll der Sterbende sich mit Weib, Kindern und leiblichen Freunden befassen. St. Augustinus hat zehn Tage vor seinem Tode niemand aufser dem Arzt und dem Diener, der ihm das Essen brachte, zu sich vorgelassen. Mit dem Gesicht der Wand zugekehrt betete er fortwährend die Buſspsalmen. Als Gewährsmann für die Aufstellung, daſs es schwer ist, sich der weltlichen Gedanken zu entschlagen, wird Basilius angerufen: „Man legt eine lange Gewohnheit zu sündigen kaum weniger ab, als man seine Muttersprache verlernt. Daher kommt es, daſs die Spieler, wenn sie bereits mit dem Tode ringen, in ihrer Phantasie mit dem Spiel, die Jäger mit der Jagd, die Possenreiſser mit ihren Possen beschäftigt sind.“

Dieses Kapitel schlieſst mit einem Gebet.

Achtzehnte Frucht.

Scrutinii conscientie seclusio; Schleifs[1] ufs erfarung der conscientz.

Nach einer vollkommenen Beicht höre auf, dein Gewissen weiter zu erforschen.

[1] Die Ausgabe der „Sermones prestantissimi“ von 1519 sowie die deutsche Ausgabe von 1521 haben: Schlufs.

1. Der Teufel ist bemüht, den Sterbenden in Verzweiflung zu stürzen durch Vorhalt der Gröfse seiner Sünden, die er zum Teil in der Beicht vergessen, und der Strenge der göttlichen Gerechtigkeit.

2. Was ist gegen diese Anfechtung zu thun? Schliefse ab mit der Erforschung des Gewissens, wenn du mit der nötigen Sorgfalt vor der Beicht dich geprüft hast. Geiler empfiehlt zu diesem Zweck, die Sünden niederzuschreiben, um bei der Anklage keine zu vergessen. Nach dem Vorgang des Jacobus Carthus. rät Geiler, ständig über die begangenen Sünden Reue zu haben und den Willen, wenn irgend etwas Sündhaftes einem einfiele, dasselbe unverzüglich zu beichten.

3. Der böse Feind ist in seiner Arglist zu vergleichen:

a) einer streitsüchtigen Frau, die das Leben ihrer Nachbarin beobachtet. Solange diese gute Freundinnen sind, scherzen und essen und trinken sie miteinander und offenbaren sich ihre Geheimnisse; einmal in Streit miteinander geraten, hält die eine der andern alle ihre Fehler vor und übertreibt diese sogar. So macht es der Teufel. Solange der Mensch gesund ist, hält jener mit ihm gute Freundschaft und sucht ihn zu allerhand Sünden zu verleiten, indem er ihm einredet: Gott ist barmherzig, du bist jung u. s. w. Kommt der Arme zum Sterben, dann hält er ihm die Schwere und Menge seiner Fehltritte vor.

b) einem Wucherer, der seinem Nachbar, einem jungen, leichtsinnigen Hausvater, in der Absicht Geld leiht, um dessen ganze Habe an sich zu ziehen. Er ladet ihn zu Gast, empfängt ihn freundlich und borgt ihm bald viel, bald wenig, bis die Schuld so angewachsen ist, dafs er sein Erbe abtreten mufs. So verfährt der Teufel mit dem Sünder, dem er irdischen Genufs zu Darlehen giebt und ihn das himmlische Erbe darüber verlieren läfst. So lange der Mensch gesund ist, macht er ihm keine Rechnung; erst wenn es mit ihm zu Ende geht, und er nicht mehr recht im stande ist, eine gute Beicht abzulegen, rechnet er ihm alles vor und treibt ihn zur Verzweiflung.

4. Was ist zu thun in der Todesstunde, wenn der Teufel unsere vielen und schweren Vergehen uns vorhält?

a) Rufe dir das Gute, das du in deinem Leben gethan, ins Gedächtnis (cf. Gregor., Moral. lib. 22, c. 5).

Beispiele: Ezechias (4 Kön. 20, 3), Paulus (2 Tim. 4, 7), David (1 Kön. 17, 37).

b) Auf den Einwand, du habest keine Verdienste, der Spiegel deines Gewissens sei verdunkelt, schaue, mein Bruder, in einen andern hellen Spiegel, in dem deine unendlichen Verdienste erglänzen. Sie sind dein, weil der Heiland sie dir zugewendet hat. Schaue in das Antlitz Jesu Christi, in dem auch du reich bist an unendlichen Verdiensten.

Auf diese Weise schützte sich der hl. Bernhard in der Todesstunde vor Verzweiflung, als ihm der Teufel einredete, daſs es ihm an eigenen Verdiensten fehle. Auch dieses Kapitel schliefst mit einem Gebet zum leidenden Heiland.

Neunzehnte Frucht.

Totalis de se desperatio: et in christi vulnera sui commendatio; duck und truck dich durch ein gantze verzweiflung an dynen krefften und verdiensten.

Unser ganzes Vertrauen ist in das Leiden Jesu zu setzen. Diese Frucht ist notwendig, möglich und nützlich.

1. Notwendig. Da, wo der Teufel den Sterbenden nicht zur Verzweiflung bringen kann, sucht er ihn zum Vertrauen auf seine eigene Gerechtigkeit zu bestimmen. Dieser Art von Versuchung sind besonders Ordenspersonen ausgesetzt (Speculum exemplor. dist. IX, ex. 99).

2. Möglich. Wie kann ich meine Verdienste so gering werten, nachdem ich mein Gewissen gereinigt und gute Werke geübt? Die Gerechtigkeit der Menschen ist eben nicht die Gerechtigkeit Gottes. Unsere Verdienste sind nur Geschenke Gottes. Was hast du, was du nicht empfangen hast? (1 Kor. 4, 7.)

3. Nützlich. Geiler löst zuerst den Widerspruch mit der Ausführung des vorhergegangenen Tages: „Pridie desperationem de Dei misericordia vituperavi, hodie autem de-

sperationem de propriis meritis laudo.“ Es wäre besser, keine Verdienste zu haben, als auf dieselben zu pochen.

Glückselig der Mensch, der alles auf Gott als seinen Ursprung bezieht und sich selbst kein Verdienst zuschreibt, dessen Hoffen auf das Leiden Christi gesetzt ist. Beispiel: der Einsiedler Antonius, dem der Teufel gestehen mufste: „Antonius, du hast mich überwunden.“

Glückselig der Mensch, der in der Nacht seines Todes beide Thürpfosten seines Hauses, d. i. seinen Verstand und seinen Willen, mit dem Blute des unbefleckten Lammes, Jesu Christi, durch seine Empfehlung in das Leiden Christi besprengt hat. Dann wird der Würgengel vorübergehen und ihn nicht mit ewigem Tode schlagen.

Die Predigt schliefst mit einem Gebet zum Leiden Jesu.

Zwanzigste Frucht.

Voluntaria penarum infirmitatis et mortis acceptatio; willige uffnemung oder entpfahung der pein der kranckheit und des todes.

Diese Frucht ist

1. notwendig. Der böse Feind sucht den Sterbenden durch Verzweiflung oder vermessene Hoffnung zu verderben. Gelingt ihm sein Spiel damit nicht, dann versucht er ihm durch Ungeduld zu schaden, da die Ungeduld, das Murren wider Gott mit der Liebe Gottes sich nicht verträgt. Besonders junge Leute sind dieser Versuchung zur Ungeduld ausgesetzt, da bei ihnen gröfsere Widerstandsfähigkeit gegen das Leiden vorhanden ist.

2. möglich. Es giebt drei Diener, die dich vor Ungeduld schützen.

a) Die Gerechtigkeit. Du büfsest für die vielen und schweren Sünden, die du in deinem Leben begangen hast. Laurentius, Stephanus, Paulus haben mehr erduldet.

b) Die Liebe. Augustinus (De visit. infirm. lib. 1, c. 4) sagt: „Dem Liebenden ist nichts schwer, nichts unmöglich.“ (1 Kor. 13, 4.)

c) Die Furcht. Beispiele: Augustinus, der ausrief: „Hier brenne, hier schneide, nur schone meiner in der Ewigkeit“;

Ezechias (vgl. Is. 38, 16). Zum Beleg wird auch verwiesen auf Speculum exemplor. (dist. V, ex. 110, 111, 115).

Die Geduld schlieſst das Seufzen und die schmerzhafte Miene nicht aus. Zur Geduld gehört nur die Bereitwilligkeit zu leiden (nach Scotus).

3. nützlich (heilsam). (Vgl. Luk. 21, 19.)

a) In der bereitwilligen Annahme der Strafe der Krankheit und des Todes wirst du dein Fegfeuer in diesem Leben haben und den heftigen Peinen des eigentlichen Fegfeuers entgehen (cf. Aug., Ad Vincent. Rogat. Ep. 93, 40).

b) Durch die bereitwillige Hinnahme des Todes übt der Mensch viele Tugenden. Da wird er mit Christus gehorsam bis zum Tod, da werden alle Arten der Gerechtigkeit, der strafenden, der mitteilenden und der ausgleichenden Gerechtigkeit, geübt. Der Tod wird darum von Geiler als ein Schatz bezeichnet, der hinreicht zur Bezahlung aller Schulden. Auch wird an das Wort erinnert: „Wenn der geduldige Christ nichts anderes hätte als den Tod, wäre er sehr reich.“

Einundzwanzigste Frucht.

(Am Palmsonntag 1496 gepredigt.)

Christianarum virtutum (presertim fidei) fervens actuatio; cristenliche tugend besunderliche den glauben ynbrünsteglich üben.

Glaube, Hoffnung und Liebe verbinden den Menschen mit Gott. Der Glaube lehrt unsern Verstand, Gott als das erkennen, was er ist, allmächtig, gerecht, gütig, Schöpfer u. s. w. Die Hoffnung befähigt den Menschen, nach Gott als dem höchsten Gut zu verlangen u. s. w. Die Liebe disponiert die Seele des Menschen, Gott über alles, auch um seiner selbst willen, zu lieben. Besonders ist die Erweckung des Glaubensaktes zu empfehlen. Dieselbe ist

1. notwendig. Der Teufel versucht uns an unserem Lebensende besonders im Glauben. Wie am Weltende, so wird auch am Ende jedes einzelnen der Glaube vom bösen Feind angefochten. Er weifs, dafs a) der Glaube das Fundament des christlichen Gebäudes ist; b) dafs der Glaube vor-

zugsweise Gott wohlgefällig ist (Hebr. 10, 6); c) dafs der Glaube das Auge ist, welches seine Nachstellungen entdeckt.

2. möglich. Du sagst, du habest Glauben, aber keinen lebendigen. Dieser Glaube gleicht dem Senfkorn, das nicht gemahlen ist. Um den Glauben lebendig und kräftig zu machen, mufst du nach Art desjenigen verfahren, der das Senfkorn in einem Mörser zerstöfst und dann mit Wein, Essig und Brot anrührt. Du mufst die Glaubensartikel durch fleifsige Betrachtung derselben verarbeiten. Giefse Wein und Essig darüber, d. i. erwecke in dir die Hoffnung und die Furcht, wie es sich zu den einzelnen Glaubensartikeln pafst. Wie die zubereiteten Senfkörner die Speisen schmackhaft machen, die dir sonst nicht zusagen, so wirken auch die Wahrheiten des Glaubens, wenn man sie ernstlich betrachtet.

3. Wie soll ich den Glauben in der Todesstunde bethätigen?

a) Mit dem Herzen;

b) mit dem Mund; wenn du nicht kannst, lafs dir das Glaubensbekenntnis vorsprechen oder die Leidensgeschichte vorlesen etc.;

c) im Werke mit den Händen (durch Gesten), durch Hinnehmen der brennenden Sterbekerze, die den Glauben sinnbildet, der durch die Finsternis des Todes hindurchleuchtet.

Zweiundzwanzigste Frucht.

Yntonans et vocalis per se et alios circumstantes prolata oratio; innerlichs und mitt worten ufsgetrucktes gebet, durch sich und die andern umbstender.

Diese Frucht ist

1. notwendig. Das Gebet des Sterbenden und der das Sterbelager Umstehenden thut deshalb so not, weil die bösen Geister äufserst zahlreich und ungestüm die scheidende Seele mit ins Verderben zu reifsen mehr als sonst bemüht sind (Gregor., Homil. 39 in Evang. n. 9 et 10 und Alulfi expos. nov. test. c. 39; Speculum morale Vincentii lib. 2, pars 1, dist. 3).

Wer dem Teufel im Todeskampfe entrinnt, wird ihn nie mehr zu fürchten haben, und wen der Teufel in den letzten Zügen ergreift, den braucht er nicht weiter mehr ins Verderben zu ziehen (cf. Gregor., Moralium lib. 8, 15). Durch das Gebet wird der Teufel in die Flucht geschlagen.

2. möglich. Beweis aus dem Beispiel und der Lehre Christi (Matth. 17, 20). Beim Gebet flieht der Teufel wie der Wolf, wenn er die Stimme des Hirten hört, wie der Dieb, wenn der Hausvater Licht anzündet und ruft. Das Gebet ist Pfeil und Bogen und Schwert, eine Waffe, die je nach ihrer Handhabung verschieden wirkt.

3. nützlich. Wer im Wasser schwimmt, hält den Kopf über dem Wasser. So erhebe, wenn die Wasser der äufsersten Trübsal auf dich eindringen, das Haupt zu dem Herrn, deinem Gott, und zu seinen Heiligen[1]. Geiler giebt noch folgenden Rat: „Benutze einen Tag in der Woche, etwa den, an dem du geboren wurdest, um dich auf den Tod vorzubereiten."

Dreiundzwanzigste Frucht.

Zelosa signorum passionis christi ostentatio aliarumque christianarum cerimoniarum ac sacramentalium exhibitio sive administratio; zeichen des leidens christi zeugen und andere christenliche geist geberden erbiten.

Das Bild des Gekreuzigten dem Kranken zum Kusse darreichen, es ihm auflegen, ihn mit Weihwasser besprengen, das Bild eines Heiligen, den der Kranke in seinen gesunden Tagen besonders verehrt hat, ihm vorhalten und andere christliche Gebräuche stellen die 23. Frucht dar. Diese ist

1. notwendig. Verachte diese Frucht nicht, wie man von leichtfertigen Menschen erzählt, welche die Sterbekerze

[1] De dispos. ad mortem fol. xxxiii: Porro orationes ad singulos sanctos habes hinc inde: apud multos annotatas, precipue autem per Gersonem quas *et ego transtuli in theutonicam* linguam et impresse sunt: quas facite, ut habeatis pro morituris: aut alias quascumque similes illis. Neque opus est eas iterum recensere: quippe quod anno CCCCLXXX dominica XVI in scriptum et ordinem eas redegerim et hic predicaverim: quare ibidem querantur.

nicht in die Hand nehmen wollten. Die heiligsten und gelehrtesten Männer haben diese Gebräuche nicht verschmäht. (S. Aug., De vis. infirm. lib. 2, c. 3.) Diese äufseren Zeichen sind nicht ohne Eingebung des Heiligen Geistes entstanden. Sie dienen nach Petrus Lombardus (Sent. lib. 4, dist. 1) uns zur Belehrung, zur Demütigung und zur frommen Übung.

a) Zur Belehrung. Durch das Sichtbare, durch Zeichen steigen wir zum Unsichtbaren auf (Röm. 1, 20).

b) Zu unserer Verdemütigung. Die sinnfälligen Dinge stehen ihrer Natur nach unter dem Menschen. Der Mensch verdemütigt sich also, wenn er sie nach Gottes Anordnung gebraucht.

c) Zu unserer frommen Übung. Hieron. (Ep. 125 ad Rusticum c. 11) mahnt: Thue allwegen etwas Gutes, damit dich der Teufel stets beschäftigt findet. Das Gesagte gilt von den Sakramenten und Sakramentalien und von allen bildlichen Darstellungen der unsichtbaren Dinge. Deshalb bedient sich der Heiland im Evangelium der Gleichnisreden.

2. möglich. Wer könnte nicht das Kreuzzeichen machen? Die Geschichte der Heiligen und würdiger Männer lehrt die Kraft, welche jener frommen Übung innewohnt, a) dem Kreuzzeichen, b) dem Weihwasser (Speculum exemplor. dist. I, ex. 31).

Geiler polemisiert hier gegen abergläubische Gebräuche: dafs das Bett von der Stelle gerückt werden müsse, da der Kranke, wie man sagt, dort nicht sterben könne; dafs man ein anderes Bett ihm unterlegen müsse, weil Federn von Enten den andern Federn beigemischt sind; und dafs man das Fenster öffnen müsse, damit die Seele hinauskommen könne u. dgl.

3. nützlich. Sollen diese Zeichen wirksam sein, so müssen wir die rechte Gesinnung in uns haben. St. Aug. (In Io. Evang. tract. 50) schreibt: Das Zeichen des Kreuzes verscheucht von uns den Verderber, wenn wir Christus im Herzen wohnen haben. Wo man das Zeichen des Kreuzes im Glauben und in Gottesfurcht macht, da kann der böse Feind nicht schaden.

Nach Origenes ist die Kraft der fleiſsigen Betrachtung des Kreuzes Christi so groſs, daſs, wenn es treu im Herzen festgehalten wird, durch dessen Erinnerung jeder Teufel mit seinem Anhang vertrieben wird. (Vgl. Gerson super Magnificat I, LXXXVII X et LXXXVIII.)

Beim jüngsten Gericht wird der Herr darauf achten, mit welchem Zeichen die zu Richtenden bezeichnet sind, ob mit dem Zeichen der Laster oder mit dem Zeichen des Kreuzes und der guten Werke.

Vierundzwanzigste Frucht.

Ethnicalis disputationis per silentium aut parcam saltem responsionem prudens devitatio; etwas gescheidikeit in stilschweigen oder kurtzen antwurten gegen dem tüflischen disputieren bruchen.

Hat der Sterbende seitens des bösen Feindes Anfechtungen gegen den Glauben zu bestehen, so soll er mit dem Teufel sich auf kein Disputieren und Grübeln einlassen. Er soll entweder nichts sagen oder eine kurze Antwort geben. Diese Frucht ist

1. notwendig. Der Teufel ist äuſserst schlau. Er erregt Zweifel an der Auferstehung der Toten, an der realen Gegenwart Jesu im Sakrament u. s. w. (Antoninus, Summa theolog. pars 1, tit. 5, c. 2, § 1). Den Einflüsterungen des Teufels ist kein Gehör zu schenken oder einfach zu antworten: „Ich glaube, was die Kirche glaubt.“

2. möglich. Eva ist durch ihr Eingehen auf die Fragen des Teufels besiegt worden. Von der Eva haben wir die Neugierde als Muttermal. Dagegen schwieg die Märtyrin Blandina auf die Fragen ihrer Peiniger. „Ich bin Christin, das ist mein Name, mein Geschlecht, meine Kraft und mein Vaterland.“

Zur Stärkung des Glaubens kann dem Kranken ins Gedächtnis zurückgerufen werden, wie der Glaube durch so viele Wunder Christi und der Heiligen bekräftigt wurde, wie viele Märtyrer ihn mit ihrem Blute besiegelt, wie die groſsen Geister im Katholizismus den Glaubensinhalt auf seine Wahrheit und

Klarheit geprüft haben u. s. w. Der Glaube in sich ist klar, nur auf unserer Seite ist ein Defekt. Geiler erinnert hier an das Wort des Aristoteles: „Wie das Auge der Nachteule sich zum Licht der Sonne verhält, so verhält sich unser Verstand zu den höchsten Wahrheiten.“ Nicht an der Sonne liegt die Schuld, dafs sie von der Eule nicht gesehen wird, sondern an deren stumpfem Sehorgan.

Fünfundzwanzigste Frucht.

Estuans de non recedendo a fide protestatio; Este unnd so essest du magst dich bezügen vor notarien und glaubwirdigen personen, das du nit wollest vom glauben fallen etc.

Nach Jacobus Carthus. ist es für den Sterbenden ratsam, vor Zeugen oder einem öffentlichen Notar seinen Glauben zu bekennen, wenn jener fürchtet, durch die Anfechtungen des Teufels oder seine eigenen Gedanken im Glauben zum Schwanken gebracht zu werden.

Diese Frucht ist 1. nützlich, weil die äufsere Handlung auf das Innere einen grofsen Einflufs hat;

2. möglich. Nach Jacobus Carthus. haben berühmte Männer diesen christlichen Rat befolgt. Als Hieronymus zum Sterben kam, bekannte er in Gegenwart der Eucharistie vor seinen Brüdern den Glauben.

3. Der Prediger fordert endlich auf, nicht bange zu sein wegen des bösen Feindes, da uns die Hilfe der heiligen Engel, der allerseligsten Jungfrau Maria und unseres Heilandes Jesu Christi, die wir in diesem Leben verehrten, nicht fehlen wird.

Sechsundzwanzigste Frucht.

(Gepredigt am Karfreitag 1496.)

Conformatio dominice mortis; conformiren und sich gleichen dem sterben unsers herren.

Diese Frucht ist notwendig und möglich.

1. Notwendig. Wie Christi Leben, so ist auch Christi Tod uns als Vorbild gegeben.

Christus ist Mensch geworden, um den in der Sünde verirrten Menschen Vorbild, Führer und Lehrer zu werden.

Christus ist das groſse, für uns aufgeschlagene Buch, innen und aufsen beschrieben, rubriziert, gebunden, mit Spangen versehen, geschrieben von Ewigkeit vom Vater mit lebendigen Buchstaben, den Ideen aller Kreaturen, jenen Ideen, die in ihm von Ewigkeit lebendig sind. So ist er das wahre Totenbüchlein, in dem auf das vollkommenste geschrieben steht, was dem Sterbenden zu thun ist.

2. Möglich. Es ist nämlich möglich, dafs der Mensch sein Sterben dem Tod Christi in etwa gleichförmig mache.

Worin sollen wir nun Christus im Sterben nachahmen?

Vorzüglich können wir Christi Tod sieben Punkte entnehmen, die für uns vorbildlich sein sollen: oratio, sudatio, remissio, ploratio, clamatio, commendatio, traditio.

Betrachte:

1. Das Gebet Jesu am Ölberg. Die menschliche Natur entsetzt sich vor dem Leiden und Sterben. Bete mit dem Heiland: Vater, wenn es möglich ist u. s. w.

2. Den Blutschweifs Jesu. Der Widerstreit seiner menschlichen Natur gegen den schmerzvollen Tod und der heftige Schmerz über unsere Sünden und die Leiden, welche seiner Kirche bevorstanden, waren die Ursache seines Blutschweifses. Auch du, o Christ, wirst beim Tode zittern und Angstschweifs vergiefsen; denn wenn der Herr des Lebens und des Todes beim Herannahen seines Leidens betrübt wurde und sich entsetzte, so darf doch so ein dürrer Strohhalm wie der kranke Mensch, der wie ein Blatt vom Winde hin und her getrieben wird, sich nicht wundern, dafs im Anblicke des Todes ihn Furcht und Angst befällt.

3. Sein Erbarmen über seine Feinde und Kreuziger. Er that, was er lehrte: Betet für die, welche euch verfolgen. Durch die Kraft seines Gebetes: Vater, verzeih u. s. w., bekehrten sich später viele.

O wundersame Melodie! Es hallen hier wieder die vielen Hammerschläge und dort der Juden wirres Geschrei, die Stimmen der Lästerer, dort das Jammern und Wehklagen der Frauen; sie alle übertönt der Ruf: „Vater, verzeih ihnen; sie

wissen nicht, was sie thun.“ So vergieb auch deinen Schuldigern, damit dir vergeben werde.

4. Das Weinen Jesu. Wir lesen, dafs Jesus nicht selten Thränen vergossen hat (Hebr. 5, 7). Und warum? Er beweinte die Verstocktheit und Verwerfung der Juden, er beweinte die grofse Zahl derjenigen, für welche sein Tod vergeblich wäre; er erkannte die kleine Zahl der Auserwählten.

Lerne daraus, o Christ, wenigstens aus dem Herzen, wenn auch nicht aus den Augen, die Thränenquellen fliefsen zu lassen und beweine die Beleidigungen, die du durch die Sünden Gott zugefügt, deine Undankbarkeit u. s. w.

5. Das laute Rufen Jesu. Er rief, a) um seine wahre Menschheit zu bezeugen (gegen zukünftige Irrlehrer); b) um die Gröfse seiner Schmerzen auszudrücken; c) um seine Gottheit zu bezeugen. Die menschliche Stimme wird schwächer, je näher der Sterbende dem Tode ist. Dafs Jesus mit lauter Stimme gerufen und dann seinen Geist aufgab, damit zeigte er, dafs er freiwillig und nicht aus Zwang sterbe, weil er die Macht habe, das Leben hinzugeben und es zu behalten; d) um dem sterbenden Christen ein Beispiel zu geben, dafs er, wenn sein Lebensende herannaht, um so sehnsüchtiger zu Gott aufseufzen soll.

6. Die Empfehlung seines Geistes in die Hände seines Vaters. Vater in deine Hände u. s. w. Mit diesem Ausspruch empfahl er nicht so sehr seine Seele als die Seelen aller Auserwählten dem Vater. Für sich brauchte er das wegen seiner persönlichen Vereinigung mit der Gottheit nicht zu thun. In der Seele Christi waren alle durch das Blut zu erlösenden Seelen eingeschrieben, die er wie seine Seele liebte und für sie nach dem ewigen Leben verlangte (St. Bernhard).

Christus war gewissermafsen ein Netz, welches die göttliche Liebe in das Meer dieser Welt ausgeworfen, und welches sie jetzt an das Gestade zurückzog, angefüllt mit der ganzen Menge der Auserwählten, die er im Tode dem Vater ans Herz legte. Befiehl auch du deinen Geist Gott als dem Vater, nicht als dem Richter.

7. Das Verscheiden Jesu. Er starb freiwillig und ungezwungen, weil und wann er wollte.

So muſst auch du, wenn du von dieser Welt gehst, deine Seele Gott empfehlen, gerne und freiwillig, wann und wie der gütigste Vater es will, dein Leben im Gehorsam zu Gott beschlieſsen.

Siebenundzwanzigste Frucht.

Turbe morientium et mortuorum fidelis famulatio; durnechtiger und fleisiger dienst der sterbenden oder todten menschen.

Diese Frucht ist notwendig, nützlich, möglich.

1. Notwendig, um selbst einen guten Tod zu erlangen. Mit welchem Maſse ihr messet, wird euch wiedergemessen werden (Matth. 7, 2). Christus wird im Gerichte sagen: Ich war krank, und ihr habt mich nicht besucht; weichet von mir u. s. w.

2. Nützlich. Wer den Sterbenden und Toten Dienste leistet, dem wird vergolten im Leben, im Tode und nach dem Tode; im Leben erlangt er die Gnade der Reue und Bekehrung. Beispiel: der heidnische Hauptmann im Evangelium.

Pred. 7, 3. „Es ist besser, in das Haus der Trauer zu gehen, als zu einem Freudenmahl.“

Christus erschien zuerst den Frauen, die ihm im Tode beistanden und nach seinem Tode ihn salben wollten.

Im Sterben erhalten solche zuweilen besondern Trost. Beispiele: die allerseligste Jungfrau, Johannes Evang., Maria Magdalena u. a.

Nach dem Tode. Sie empfangen im Himmel einen besondern Lohn und werden auf Erden dafür verherrlicht. Beispiel: Magdalena, Matth. 26, 10: „Überall in der ganzen Welt, wo das Evangelium verkündet wird, da wird zu ihrem Andenken gesagt werden, was sie an mir gethan.“

3. Möglich. Welchen Sterbenden und Toten, sagst du, und was für Dienste soll ich ihnen erweisen? Du sollst deinem sterbenden und gestorbenen Heiland dieselben Dienste geistlicherweise leisten, die sie ihm leiblich erwiesen haben.

Sie standen ihm bei; stelle dich im Geiste zu ihnen hin und betrachte den sterbenden Heiland.

Sie nahmen den Leichnam vom Kreuze; so lange du in Sünden lebst, hängt Christus in dir am Kreuze. Sie nahmen ihn in ihre Arme, salbten und hüllten ihn in feine Leinwand. Empfange ihn mit dem Arme der Liebe, salbe ihn mit dem Wohlduft der Andacht, der Myrrhe der Bufse und der Aloe des Mitleidens. Hülle ihn in das Leinen eines reinen Gewissens. Sie legten ihn in ein neues Grab, wälzten einen Felsenstein davor. Lege ihn in ein durch Bufse und Gnade gereinigtes Herz, das felsenfest in seinen guten Vorsätzen ist. Wälze den Stein der Beharrlichkeit vor dieses Felsengrab.

Dem Grabe gegenüber safsen die Frauen und weinten. Wehklage auch du und weine Thränen der Reue und des Mitleids.

Diese Dienste[1] erweise auch Christus und seinen Gliedern; denn was ihr dem Geringsten meiner Brüder gethan u. s. w. Auch den Toten sind Dienste zu erweisen. Welche dies im einzelnen sind, darüber will Geiler später sprechen.

8. Das Absterben der Welt.

Mit Ostern 1496 (3. April) tritt in den „Sermones prestantissimi" zeitlich eine Unterbrechung ein. In der österlichen Zeit 1496 predigte Geiler über die Christus in seinem Tode zu leistenden Dienste nach dem Vorbild der drei Marien[2]. Diese Predigten sind erst 1520 bei Grüninger veröffentlicht worden, und zwar von einer „ersamen junckfrawen", die sie angeblich nachgeschrieben hat. Die Predigten tragen als Überschrift: „An dem Ostertag hat der hochgelert Doctor

[1] Den Sterbenden leiste vorzüglich diese Dienste: per exhortationes, interrogationes, orationes, observationes: quas ponit Ioh. Gerson et reperies eas CCCCLXXX dominica XVI ad formam redactas (fol. XL b).

[2] L. F. Vierling, De Ioannis Geileri Caesaromontani scriptis germanicis, Strafsburg 1786, 11 setzt die Abhaltung der Predigten „Der drei Marien Salbung" irrtümlich ins Jahr 1495. Vgl. De dispos. ad mortem fol. XL b.

keisersperg gepredigt vō den dry mariē wie sie unsern herē iesum cristū woltē salbē, Und von den muckē die unfs die salben verderben. Von dē senffkörnlin. Und vō den früchtē des wolsterbēs. Angeschriben vō einer ersamē junckfrawē un die erbetē das sie sollchs in dē druck gelasen hat, in hoffnung zů gůt allen menschen."

Der nächste Abschnitt der „Sermones prestantissimi", De morte virtuali sive gratie betitelt, dem Umfang nach der kleinste, erstreckt sich zeitlich am weitesten[1] von allen Ab-

[1] Die erste Predigt über das geistige Absterben der Welt hielt Geiler im Kloster S. Nicolaus in undis am Mittwoch, den 21. Oktober 1495, am Feste der elftausend Jungfrauen, die zweite bei den Reuerinnen am 2. Dezember 1495, die dritte ebenda zwei Tage später. Nach dem üblichen Schlufs „Rogemus igitur dominum Deum" ist bei der dritten Predigt im lateinischen Text hinzugefügt: „Particularizationem horum punctorum quere in Navicula et applica ad propositum", eine Apposition, die in der Übersetzung „Arbore humana" fehlt, ebenso wie in den „Predigen Teütsch und vil gůtter leeren des hochgeleerten herrn Iohann von Kaisersperg, Augspurg 1508", worin diese und die vorhergehende Predigt Aufnahme gefunden. Dacheux (a. a. O. IX) erblickt in diesem „quere in Navicula" ein Hindernis zur Bestimmung des Datums, wann die Predigten gehalten worden sind, „da die Predigten über das Schiff der Penitentz bekanntlich von 1501 sind". Gemeint ist die Navicula fatuorum, wo der bezügliche Unterschied zwischen Gnade und Natur weiter ausgeführt wird (Turba CVI, XXXIV, F—L). Wenn das „quere in Navicula" keine spätere Zuthat des Verfassers oder Herausgebers ist und sich nicht auf die Geilersche Bearbeitung von Brants Narrenschiff bezieht, so kann nur dieses selbst damit gemeint sein. Für die Datierung der Predigten wäre es auch im letzteren Falle kein Hindernis, da Brants Narrenschiff 1494 erschien, und Geiler auch in einem andern Zusammenhang (fol. LXXXIX b) im Jahre 1495 dasselbe erwähnt. In den „Predigen Teütsch und vil gůtter leeren u. s. w." erfahren wir (fol. XLVIII b), dafs Geiler die zuletzt angezogenen Predigten im Advent 1495 gehalten hat, was mit den Angaben in der lateinischen Ausgabe vollständig übereinstimmt. Hier ist den Predigten die Angabe der Feria und des Festes ihrer Abhaltung vorausgeschickt, so dafs durch die Verbindung der beiden jedesmal das genaue Datum eruiert werden kann. Die folgende Predigt „De morte virtuali" hielt Geiler den 15. Juli 1496 an einem Freitag im Margaretenkloster, am Feste der hl. Margarete. Der Eingang derselben (fol. CXLVI): „Prima (scil. mors) est naturalis: de illa multa locutus sum in ecclesia maiori fere per duos annos", wäre nächst der Bestimmung der Feria und des Festes ein genügender chronologischer

schnitten der „Sermones prestantissimi“. Wenn auch die Predigten dieses Abschnittes zeitlich weit auseinanderliegen und an verschiedenen Orten gehalten worden sind, so bilden sie ihrer Anlage nach doch ein Ganzes. Geiler unterscheidet hier einen vierfachen Tod: den natürlichen Tod, den Tod der Sünde, den Tod der Hölle, das Absterben der Welt durch Entsagung und Verleugnung seiner selbst. In der ersten Predigt zieht er einen Vergleich zwischen den Merkmalen des natürlichen Absterbens und denen des geistigen Weltabsterbens. Vor allen mufs der Religiose der Welt abgestorben sein. Der Ordensstand ist eine Art Sterben. Inwiefern der Religiose mit dem natürlich Sterbenden Ähnlichkeit hat, wird in der zweiten Predigt ausgeführt. Die zweifache Wurzel unserer Werke, Natur und Gnade, der Tod der Schuld oder Sünde, die Mannigfaltigkeit desselben, der Tod der Hölle, die hauptsächlichsten Ursachen dieses Todes bilden ebensoviele Themata von Predigten, die Geiler an verschiedenen Orten, fast ausschliefslich in Klöstern Strafsburgs, gehalten hat.

9. Totendienste.

Der letzte Abschnitt der „Sermones prestantissimi“ behandelt die den Toten zu leistenden Dienste und umfafst 30 Blätter (fol. CLII—CLXXXII). In dem einleitenden Kapitel knüpft[1] der

---

Anhaltspunkt. Es folgen noch drei Predigten in diesem Abschnitt, die eine am 17. Juli 1496, am siebenten Sonntag nach Trinitatis, die beiden letzten am 25. November 1496 im Katharinenkloster und am 21. Januar 1497 am St. Agnestag im Margaretenkloster gehalten.

[1] Fol. CLIII: Inter illa viginti septem, quibus homo meretur felicem finem sive mortem, ultimum erat turme morientium et mortuorum christi et christianorum fidelis famulatio. Qualiter autem obsequium prestari posset morienti christo in cruce et morientibus christianis in lecto, dictum est finaliter in vigilia pasce. Porro qualiter obsequium prestari debeat christo mortuo per spiritualem illam cum tribus mulieribus unctionem, et quemadmodum unctio hec inficiatur per spirituales muscas a tempore pasce per hanc estatem, similiter dictum est. Restat modo dicere, qualiter mortuis christianis obsequendum sit. Quo facto tota materia de morte finem habebit.

Prediger an die Schlufsausführungen des Abschnittes De dispositione ad mortem an, wonach den sterbenden und toten Menschen fleifsige Fürsorge zuzuwenden ist. Geiler erinnert ferner daran, dafs er während des Sommers gezeigt, wie man dem gestorbenen Christus nach dem Vorbild der drei Frauen, die ihn gesalbt, geistig dieselben Dienste zu erweisen habe und wie die Mücken uns die Salbe verderben. Vor Vollendung des gesamten Traktates über den Tod erübrige es noch darzuthun, welche Dienste den Toten zu erweisen sind. Dreiundzwanzig solcher Dienste (obsequia mortuis impendenda) — thatsächlich sind es vierundzwanzig — will Geiler der Reihe nach auf der Kanzel des Münsters behandeln. Diese neue Serie beginnt mit dem 16.[1] Sonntag nach Dreifaltigkeit und erstreckt sich über die übrigen Sonntage nach Trinitatis, die Adventsonntage, die Sonntage nach Epiphanie bis zum Donnerstag nach Sonntag Quinquagesima des Jahres 1497. Als den Toten zu leistende Dienste[2] werden erörtert das Läuten mit den Glocken beim Verscheiden, das Waschen des toten Körpers, dessen Ankleiden, Hinaustragen, das dreimalige Pausieren beim Hinaustragen des Toten, das Unterlegen des Leichnams mit grünen Kränzen, das Betten des toten Körpers mit seinen Füfsen gegen Osten, das Aufstellen von Weihbecken mit Weihwasser und Weihrauch an der Grabstätte, die Bestattung des Körpers, die Ausschmückung der Begräbnisstätte, das Anzünden von Kerzen, das Besprengen des Toten mit Weihwasser und Weihrauch, das Spenden von Almosen, Gebetsverrichtungen, Fasten, die Darbringung des heiligen Mefsopfers, Bufsverrichtung, Bezahlung der Schulden, Gewinnung von Ablässen, Verrichtung jedweden guten Werkes für die Verstorbenen, die Auf-

[1] In der Ausgabe der „Sermones prestantissimi“ von 1514 ist der 13. Sonntag notiert. Richtig hat die Ausgabe von 1519 den 16. Sonntag angegeben.

[2] Die ersten acht derselben werden im Anschlufs an Durandus, Rationale divinorum officiorum, behandelt.

stellung eines Kreuzes auf deren Gräbern, die Beweinung der Toten, endlich die Vollstreckung des Testamentes der Verstorbenen.

Am Freitag vor dem ersten Fastensonntag 1497 kündigt Geiler unter Vorausschickung des Textes „Bestelle dein Haus“ das neue Predigtthema, die Beichte, für die Fastenzeit an, das er am darauffolgenden ersten Fastensonntag zu behandeln beginnen wolle.

Zweiter Abschnitt.

Geilers Volksschrift über die Vorbereitung zum Tode mit dem Beichtgedicht aus dem Jahre 1497.

1. Entstehung.

Habent sua fata libelli. Als der alte Terentianus Maurus diesen Ausspruch that, dachte er wohl an die späteren Schicksale der Geisteskinder. Allein für Geilers Volksschrift aus dem Jahre 1497, die lange Zeit hindurch, zuletzt im Benediktinerkloster zu Gries bei Bozen, ein verborgenes Dasein führte, gilt dies auch von ihrem Entstehen. Als Geiler von Kaysersberg über den Tod predigte, begegnete er zunächst einer allgemeinen Unzufriedenheit unter seinen Zuhörern. „Wir wissen schon zu sterben," hielt man ihm entgegen. Als der Strafsburger Domprediger das Büchlein „über die Kunst zu sterben und die Art zu beichten"[1] als Frucht seiner Kanzel-

[1] Introductorium in *speculum fatuorum.* Feria quarta cinerum: „Scitis, qualis mussitatio fuerit, cum de morte gestirem predicare: nemini placuit. Et quid nobis (dicebant) de morte? Novimus mori: sed qualiter exitum habuerit et cum quali fructu et affectu materia finita fuerit, vos ipsi novistis. Itidem super publicatione *libellorum impressorum super arte moriendi et confitendi modo,* initium dissimile: finem autem optatum . . . *noli condemnare, priusquam audias.*" E. Martin in der Allgemeinen Deutschen Biographie VIII s. v. Geiler, 513 äufsert sich über diese Stelle: „Im Introductorium in speculum fatuorum stellt er, wie es scheint, das Büchlein (d. h. die Übersetzung der ‚Ars moriendi' von Gerson) zusammen mit einem Beichtbüchlein. Vermutlich ist es ein anderer Teil des ‚Opus tripartitum'; eine Bearbeitung davon scheint das folgende Reimwerk zu sein: Dis büchlin wiset, wie sich ein yeglicher christenmensch schicken soll zů einer gantzen volkomnen und gemeynen beycht." Soviele Sätze, soviele Unrichtigkeiten. Erstens ist das in Rede stehende Büchlein

reden der Öffentlichkeit übergab, hatte er damit kaum ein besseres Geschick. Allein seine Mühe lohnte schliefslich doch der gute Erfolg.

Im Anschlufs an die erste der 27 Regeln des ABC: „Anfahen mit einer gantzen bycht“ [1] begann Geiler am ersten Fastensonntag 1497 [2] sein neues Thema. In der Predigt am Freitag vorher hatte er bereits dasselbe angekündigt, sowie dafs er ein deutsches Beichtgedicht [3] zur Grundlage seiner Ausführungen machen werde, dessen Zusammensetzung [4] er angab und die keine andere ist als die des gereimten Beichtspiegels von Hans Foltz.

---

nicht Gersons, sondern Geilers eigene „Ars moriendi“, das „A B C“ etc., worüber er 1496 und 1497 gepredigt, woran Geiler in dem obigen Citat erinnert. Die von Geiler selbst gemachte Inhaltsangabe des von ihm benutzten Beichtgedichtes (Sermones prestant. fol. CLXXX b) schliefst auch die andere Vermutung Martins aus, dafs dasselbe eine Bearbeitung eines Teiles des „Opus tripartitum“ von Gerson sei. Im „Dreieckicht Spiegel“ Geilers besitzen wir eine solche Bearbeitung. Worauf Geiler an der angezogenen Stelle anspielt wie auch an einer andern Stelle im Narrenschiff (turba XIII, VI), ist eben das von ihm behandelte Beichtgedicht von Hans Foltz.

[1] Sermones prestantissimi fol. CLXXX.

[2] Ibid. fol. CLXXX b. Am Samstag nach Esto mihi heifst es: „Et ego iam *duos annos* vos pane doctrine ad fortificandum, vos ne deficeretis in via per quam ambulati sumus mortem scilicet. Multa autem frusta de manibus lapsa et multe reliquie fragmentorum: non enim omnia dixi, que dici poterant, etiam non inepte de morte. Que fragmenta si ad iussionem christi omnia colligere vellem: nimirum tota hec quadragesima vix mihi ad hoc sufficeret: tamen *aliam materiam* occupare proposui. Verum quum hesterna finem materie de morte imposui: *et crastina die novam sum incepturus.*“

[3] Ibid.: „Cogitavi eis tradere memoriale cuiusdam dictaminis theutonici. . . Dictamen hoc erit utile pro omnibus et iocundum, ut spero.“

[4] Ibid.: „Siquidem continet in se, quomodo conterendum, confitendum et satisfaciendum, quomodo peccatur contra duo precepta caritatis: tres virtutes theologicas: quatuor virtutes cardinales, quatuor peccata in celum clamantia, quinque sensus: sex opera misericordie spiritualia et corporalia: sex peccata in Spiritum sanctum: septem sacramenta: septem dona Spiritus sancti: septem peccata capitalia: octo beatitudines: novem peccata aliena: decem precepta decalogi: de penis puta inferni: et gaudiis celi.“

Er beabsichtigte in seinen Fastenpredigten jedesmal einen Punkt aus jenem Gedicht zu behandeln[1]. Für den ersten Fastensonntag stellt er in Aussicht, dafs er das ganze Gedicht auf der Kanzel recitieren werde. In der Überzeugung, dafs das Beichtgedicht besonders eindrucksvoll auf die Zuhörer wirken werde, fordert er mit Rücksicht auf die Nützlichkeit des Gegenstandes zu einer gröfstmöglichen Beteiligung an jener Sonntagspredigt auf.

Leider sind uns die Fastenpredigten des Jahres 1497, denen er das deutsche Beichtgedicht zu Grunde legte, nicht überliefert. Es gehörte in jenen Zeiten eine seltene Unerschrockenheit dazu, ein in der Volkssprache verfafstes Poem auf die Kanzel zu bringen. Eine wahre Sturmflut von Einwendungen scheint sich ob dieser Neuerung gegen Geiler erhoben zu haben, die ein Jahr nachher, als dieser über das Narrenschiff Brants zu predigen anfing, neuerdings hohe Wellen schlug. Am Aschermittwoch 1498 nahm der stets unerschrockene und freimütige Münsterprediger Stellung zu der gegen ihn eingeleiteten Hetze und hielt Abrechnung mit seinen Gegnern. Zeitgeschichtlich gehört diese Predigt zu den interessantesten Geilers. „Christus", führt er darin unter anderem aus, „hat zum Volke in Parabeln gesprochen; wenn ich es aber thue, also sein und seiner Heiligen Nachahmer bin, kläfft man gegen mich. Nein, sagen sie, dafs du in Parabeln redest, macht uns nichts, sondern dafs du ein in deutscher Sprache geschriebenes Buch dem Volke predigst, das ist, was wir nicht vertragen können[2]. Wir recitieren lateinische Bücher und die Sprüche und Schriften der heiligen

[1] Ibid.: „Ad finem, ut semper sciatis, quid quolibet die sim predicaturus, quia unum punctum accipiam."

[2] Introductorium in speculum fatuorum. Feria quarta: „Quia doctrinam hanc universis utilem sub figuris et metaphoris vulgo traditam predico, reprehendor et quod *indigna statu doctorali* faciam insimulor. Sed dicent: non est hoc, quod male nos habet, quia in parabolis loqueris: sed quod *libellum theutonice conscriptum populo predicas,* hoc est quod stomachum nostrum movet. Nos latinos codices dictaque et scripta doctorum sanctorum recitamus."

Lehrer. Solche Einwürfe machen sie, als ob in diesem ‚Spiegel' (Brants) nicht auch die Schriften und Aussprüche der heiligen Lehrer verwendet worden wären. Allein der Grund ist: dieser ‚Spiegel' ist in volkstümlicher Sprache geschrieben, deshalb darf er nicht gepredigt werden. Ist denn die Heilige Schrift nicht ins Deutsche übertragen worden, damit sie den Deutschen deutsch gepredigt werde? Die Hebräer haben ihre hebräische, die Ungarn ihre ungarische, die Böhmen ihre böhmische Bibel. Johannes Chrysostomus hat den Griechen griechisch gepredigt und seine Homilien in griechischer Sprache hinterlassen. Lateinisch haben Leo, Gregor, Augustinus gepredigt, weil damals das Lateinische die Volkssprache war. Wenn ich ähnlich handle und nicht lateinische Schriften, sondern deutsche, keineswegs aus Unkenntnis der lateinischen Sprache, sondern um mich dem Volke verständlich zu machen, auf die Kanzel bringe, dann sucht man mich zu begeifern. Aber ich weifs, woher diese Treibereien stammen; sie gehen von solchen aus, die unverschämt genug sind, sich zu rühmen, dafs sie lateinische Bücher und keine deutschen dem Volke predigen, und meinen, dafs sie darob gepriesen werden. Ihre Machenschaften schlagen ins Gegenteil um. Je mehr sie sich Mühe geben, den ‚Spiegel' zu verdunkeln, desto heller ist sein Wiederschein. Da sie als gute Lateiner erscheinen wollten, ist ihre Unwissenheit an den Tag getreten. Ich lüge, wenn ich sage, dafs ich einen einzigen aus der Schar jener Prahler richtig predigen gehört habe, wenn er Ps. 90, 3: ‚Quoniam ipse liberavit me de laqueo venantium', erörterte. ‚A laqueo venantium' übersetzte er: ‚von den vergifftenden stricken', ohne den Unterschied zwischen venantium und venenantium zu ahnen. Dieses Beispiel führe ich an Stelle von tausend ähnlichen an, die ich oft mit eigenen Ohren gehört. Allein nichtsdestoweniger rühmen sich die Leute, dafs sie lateinisch, andere aber deutsch dem Volke predigen. Wem soll man dieses Geschlecht vergleichen? Am geeignetsten wohl einem Jungen, der in der Schule einen Teil aus Donatus hersagen soll, den er für diesen Zweck hat

auswendig lernen müssen, von dem er aber nichts versteht. So machen es jene Leute, die mit ihrer Latinität prahlen, wenn sie dem Volke zu predigen haben. Die Aussprüche der heiligen Väter oder der Bibel saugen sie tropfenweise wie die Gänse, Wort um Wort ein, die nämlichen Worte geben sie wieder nach Art der Störche von sich. Wenn sie aber zur Erklärung einer guten lateinischen Rede, die sie in sich gesogen, kommen, so machen sie aus dem Guten Schlechtes, aus dem Wahren Falsches, so dafs das Volk schliefslich getäuscht wird. Von ihrer Aufgabe, in öffentlicher Rede oder in privatem Gespräch aus ihrem eigenen Schatz zu schöpfen, schweige ich besser; denn nichts Individuelles, nichts Feines oder Kerniges, nichts Prägnantes kommt aus ihrem Munde hervor, sondern vielmehr nur etwas Schlaffes, Nichtssagendes und Rohes, was weder lateinisch noch deutsch ist, sondern beides und keines“ u. s. w.[1]

[1] Introductorium in speculum fatuorum l. c. Die kulturgeschichtlich interessante Stelle hat folgenden Wortlaut, der hier ausführlicher wiedergegeben sei: „Sed sciens scio, in quorum ventribus he stomachationes suboriantur: plane eorum qui non erubescunt se publice iactare, quum latinos codices predicent et non theutonicos: indeque se putant glorificatum iri, si alios presertim huius speculi stultorum predicatores inglorios et contemptibiles effecerint. Sed a desiderio suo frustati sunt: et conatus eorum in contrarium versus est: quippe quod quanto magis conati sunt obfuscare: tanto maiori splendore speculum refulsit. Cumque latini esse apparere voluerunt: tanto eorum imperitia magis est detecta. Mentiar, si non unum ex illorum *iactatorum caterva* his auribus concionantem audierim: cumque hunc versum Psalm. XC: Quoniam ipse liberavit me de laqueo venantium, exponere gestiret: a laqueo venantium inquit: von den vergifftenden stricken: nesciens quid inter venantium et venenantium discriminis esset. Nedum aut semel eiusmodi interpretationibus, sed aliis sexcentis similibus et dissimilibus usum eum fuisse crebro audivimus: nihilominus tamen se latina predicare, alios vero theutonicum coram populo impudenter iactare non cessantem. Et cui aptabimus generationem hanc? Apte nimirum parvulo in scholis oscitanti: partemque certam sibi in Donato per ludi magistrum assignatam, enixius anxia sollicitudine, timore et labore memorie sue commendanti: quatinus eandem memoriter hora deputata recitare sciat: quamvis nihil eorum que recitaturus est, intelligat. Sic profecto nostri latinitatis iactatores, dum ad plebem fuerit concionandum: sententias sanctorum patrum aut Biblie verbum ad verbum more anserum guttatim imbibunt: eadem quoque verba coram populo instar ciconiarum rursus

Diese Selbstapologie Geilers liefert zugleich einen interessanten Beitrag zur Geschichte unserer Volksschrift. „Es ist diese Erregung", hebt Geiler in seiner Verteidigung 1498 hervor, „nichts Neues; bei der Veröffentlichung des Büchleins über die Kunst zu sterben und die Art zu beichten ging's ebenso." [1] Am folgenden Tag, Donnerstag nach Aschermittwoch, äufsert sich Geiler nochmals zur Wahl seines neuen Themas. „Diesmal", wirft Geiler ein, „könnt ihr mir nicht vorwerfen, dafs ich über das Gedicht eines Ungebildeten predige wie früher, hier habt ihr ein Gedicht des gelehrten Doktors, eines Mannes aus unserem Volk, der in dieser Stadt geboren und erzogen wurde." [2]

Das „Dictamen doctoris docti", d. i. Brants, wird in Bezug auf seine Herkunft in Gegensatz gebracht zu dem „Dictamen rustici cuiusdam", über das er früher gepredigt, und einem

---

evomunt et recitant, integre quidem. At ubi ad interpretationem boni latini sermonis quem hauserunt, ventum fuerit: ex bonis malos et ex veris falsos utique faciunt: et venantium pro venenantium exponunt. Quo fit, ut populus putans verum esse interpretem, qui falsus est et infidelis: falsas pro veris sententiis insinuat. Taceo quod dum ex propriis loquendum fuerit in publico aut privato sermone: nihil proprii, nihil culti vel nervosi nihilque pregnantis de ore eorum procedit, sed nescio quid languidum, enerve bispidum: immo barbarum: quod neque latinum neque theutonicum, sed utrumque et neutrum esse iurares, solent oblatrare: quod etiam a regulis puerorum, quas grammaticales appellant, exorbitat: et anomalum esse grammaticorum ambigit nemo. Quale est illud eorum latinum quo utuntur etiam dum sederint in sede maiestatis sue, in doctoralis cathedra lecture: locaque argumentationis distribuunt. Eia, inquiunt, primum locum arguendi habeant illi: deinde secundum locum alii: tertium autem locum sequentes: et sic deinceps: postea autem omnibus dabitur locum arguendi. Ecce habes eorum loquendi ornatum, latinitatem et grammaticam: omnibus dabitur locum arguendi. Hosce Titos Livios lacteo eloquentie fonte manantes, hosce Plautos quorum ore si dii loqui vellent loquerentur, hosce Tullios latine eloquentie principes. Habemus nostri speculi stultorum theutonici eiusque predicatorum emulos sapientissimos: qui eosdem super latine lingue ignorantia notis ignominie inurere seseque glorificatum iri nituntur."

[1] Vgl. oben S. 63 Note 1.

[2] Introductorium etc. Feria quinta: „Habes ecce dictamen doctoris docti, nostras gentem, quippe quod in hac urbe Argentinensi genitus sit et alitus."

Teil der früheren Einwendungen der Boden entzogen. Im Jahre vorher, 1497, hatte Geiler ein „Dictamen theutonicum“ über die Beicht seinen Predigten vom ersten Fastensonntag an zu Grunde gelegt. Dieses Gedicht hat den mehr durch lustige und lascive als ernste Stücke bekannten Nürnberger Barbier Hans Foltz[1] zum Verfasser, wie wir am Schlufs desselben belehrt werden:

„Das hat Hanns foltz barbirer
Zu Nûrenberg gedichtet das ist war
Im̄ tusent vierhundert und drü und sybenzigisten jar.“

Bisher war der Verfasser dieses Beichtgedichtes so gut wie nicht bekannt. Dasselbe figurierte unter Geilers[2] Schriften. In der wahrscheinlich 1518 zu Basel bei Nikolaus Lamparter gedruckten Ausgabe fehlten die sieben letzten Verse, die uns über die Herkunft des Gedichtes unterrichten. Dieselben sind in der von Geiler besorgten Ausgabe von 1497 enthalten. Es mag später für den Buchhändler lukrativer[3] gewesen sein, dasselbe unter Geilers Ägide erscheinen zu lassen. Im Verlauf der Predigten von 1498 über Brants Narrenschiff erinnert Geiler an das Gedicht des „Barbierers“, das er im vorhergehenden Jahr vor seinen Zuhörern behandelt, das diese besitzen und zu dessen Lektüre er auffordert[4]. Charles Schmidt[5] meint bei Besprechung dieser Stelle, dafs Geiler dabei eine der von Hans Foltz in Verse gesetzten Liebesgeschichten im Auge

[1] Über Hans Foltz s. K. Goedeke, Grundrifs zur Geschichte der deutschen Dichtung 1 (2. Aufl. 1884) 329—333. „Seine Gedichte waren beliebt und früh durch den Druck verbreitet. Bei den meisten nennt er sich in der Schlufsschrift: ‚Hans Foltz, Barwirer‘“ (a. a. O. 330).

[2] A. a. O. 399, Nr. 10, und Dacheux, Die ältesten Schriften Geilers 133 ff.

[3] E. Martin in der „Allgemeinen deutschen Biographie“ 8, 512 äufsert sich hierüber: „Unmittelbar nach Geilers Tod entwickelte sich eine förmliche Industrie in der Veröffentlichung seiner Reden und Schriften.“ Cf. Dacheux, Un réformateur catholique etc. 513 ss.

[4] Navicula fatuorum, Turba XIII, VI, N: „Et unde nole he? Ex officina nostri barbitonsoris: cuius dictamen vobis anno superiori produxi: et apud vos manet: quem legite.“

[5] Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XV^e^ et au commencement du XVI^e^ siècle 1, Paris 1879, 384.

gehabt. Woher weifs denn Geiler, dafs seine Zuhörer das Büchlein besitzen — „apud vos manet“ —, und wie wird der sittenstrenge Prediger zu der Lektüre eines erotischen Büchleins aufgefordert haben — „quem legite“ —? An der angezogenen Stelle spricht Geiler von den „Buolnarren“ und deren Schellen, d. i. Eigenschaften, deren er eine ganze Reihe namhaft macht und beschreibt. Jedesmal wenn er einzelne dieser Eigenschaften näher bezeichnet, führt er Gewährsmänner für seine Aufstellung an, so Gregorius, Thomas von Aquin, Isidor, die bereits die von ihm zusammengestellten Kennzeichen der „Buolnarren“ beschrieben haben. So zählt er von Nr. XVI weitere Merkzeichen, Schellen, auf, die er dem Gedichte unseres Barbiers seiner eigenen Angabe zufolge entnommen hat. Die einschlägige Stelle der „Navicula fatuorum“ (Turba XIII, VI, N) lautet: „Decima sexta (sc. nola): secreta querere, winckel suochen. Nequam querit angulum. Decima septima: adulari, schmeychlen. Decima octava: promittere pollicitis quilibet esse dives potest. Decima nona: insusurrare, heymlich rumen. Vicesima: irridere, lieblechlen. Vicesima prima: manus scalpere, hend kratzen. Vicesima secunda: pedibus calcare, füfstreten. Sed cautum non est: quippe cum te putaveris calcare pedes femine: pedes calcas mariti. Vicesima tertia: colores vestium mutare . . . Vicesima quarta: hoffieren: proponunt feminis cibos et pregustant. Vicesima quinta: inverecundia, unschemig. Vicesima sexta: frech. Vicesima septima: carmina de venereis et nulla alia cantant. Vicesima octava: irrisui sunt, spöttig. Et unde nole he? Ex officina etc.“

Eine Vergleichung der citierten Stelle mit der bezüglichen Stelle aus dem Beichtgedicht[1]: Nr. XIII. „Von unküscheit“, wo die Eigenschaften dieses Lasters fast in denselben Worten geschildert sind, läfst keinen Zweifel darüber, auf welches Gedicht Geiler anspielt. Daraus erhellt zur Genüge, wie wenig die Bemerkung E. Martins[2] zutrifft, dafs in der

[1] Vgl. weiter unten 92 f.

[2] A. a. O. 516.

erwähnten Stelle aus Geilers „Navicula fatuorum“ „von einem Spottlied eines Barbiers auf die Liebe die Rede ist“.

Kaum glücklicher dürfte Ch. Schmidt mit seiner andern Aufstellung sein, dafs das „Dictamen *rustici* cuiusdam“ zweifelsohne von Johann Ackermann herrühre, der gegen 1430 zu Sacz in Böhmen gelebt und der einen Dialog zwischen einem Ehemann, der seine Frau verloren, und dem Tode verfafst hat. Nach Schmidt[1] hätte Geiler nicht gewufst, dafs Ackermann ein Eigenname sei, er habe ihn daher für einen Bauer genommen. Abgesehen davon, dafs wir keinen Anhaltspunkt haben, Geiler eine solche Verwechslung zu imputieren, geht aus dem Zusammenhang der fraglichen Stelle deutlich hervor, dafs rusticus hier im Gegensatz zu „doctor doctus“ soviel als ohne höhere Bildung, ein gewöhnlicher Mann des Volkes zu bedeuten habe. Zudem ist der angerufene Dialog von Ackermann gar kein Gedicht, sondern ein Prosastück.

Der Sinn der Geilerschen Ausführung läfst sich kurz dahin präcisieren. Man reklamiert, dafs ich ein deutsches Gedicht zum Gegenstand meiner Predigten wähle. Auch früher wurde reklamiert; allein diesmal ist es das Gedicht eines hochgelehrten Mannes, der zudem ein Kind unserer Stadt, unser Landsmann ist, Brants nämlich[2]. Nun hat aber Geiler ein Jahr zuvor das Beichtgedicht eines Barbiers seinen Kanzelreden zu Grunde gelegt, ein Vorgang, der Aufsehen und Unzufriedenheit erregte. Es war dies 1498 noch frisch in aller Gedenken. Wie nahe liegt daher eine Vergleichung zwischen jetzt, wo auch wieder gewisse Kreise über Geilers Thema, Brants Narrenschiff, erbost sind, und dem Vorjahr, wo der Prediger des Barbiers Hans Foltz Beichtgedicht zum Ausgangspunkt und zur Grundlage seiner Vorträge machte. Diesmal ist wenigstens nichts gegen die Person des Verfassers einzuwenden,

---

[1] L. c. 383: „Geiler, ne sachant pas qu'Ackermann fût un nom [propre!] l'avait pris pour agriculteur, paysan.“

[2] Introductorium in Nav. fatuorum, Feria quinta.

da er ein hervorragender Gelehrter und ein Landsmann ist. Was Geiler an einer andern Stelle[1] mit „barbitonsor noster“ bezeichnet, ist hier mit rusticus ausgedrückt.

2. Nähere Beschreibung des alten Druckes aus dem Jahre 1497.

Das einzige zu ermittelnde Exemplar der Volksschrift Geilers über den Tod aus dem Jahre 1497 befindet sich im Benediktinerstift Gries bei Bozen. Dieselbe ist mit dem „Praeceptorium“ des Nikolaus de Lira aus dem Jahre 1477, sowie dem „Resolutorium dubiorum circa celebrationem missarum occurrentium per venerabilem patrem Iohannem de Lapide, doctorem theologum parisiensem ordinis Carthusiensis etc.“, von 1492 zusammen eingebunden.

Die Schrift hat einen Umfang von 40 Blättern in Klein-Oktav, bestehend aus fünf Bogen. Der erste Bogen mit Signatur A—A_6 umfafst zehn Blätter, der zweite Bogen mit Signatur B—B_5 umfafst acht Blätter, der dritte mit Signatur C—C_4 deren sechs, ebensoviele der vierte Bogen mit Signatur D—D_4, der fünfte Bogen mit Signatur E—E_6 umfafst deren zehn. Das Papier ist ohne Wasserzeichen, die Blätter tragen keine Paginierung, dagegen die bezeichneten Signaturen. Weder Drucker noch Druckort sind angegeben; dagegen steht am Ende eines jeden der drei Teile, in welche das Büchlein zerfällt, die Jahreszahl 1497. Auf einer Blattseite sind 24 Druckzeilen, von E_3 im dritten Teil bis zum Ende 23 Zeilen. Der Rubrikator des Büchleins hat sich am Schlufs desselben verewigt: „Verbaliter 1507 frater burckhart.“ Der Druck selbst ist sauber und gefällig.

Wie bereits angedeutet, hat das Büchlein drei Teile. Der erste, der Hauptteil, der Grundstock des Ganzen, heifst: „Ein A B C, wie man sich schicken sol zů einem kostlichen seligen tod“, und enthält die 27 Regeln[2] zu einer Vorbereitung auf

---

[1] Navicula fatuorum, Turba XIII, VI, N.

[2] Am Freitag nach Quinquagesima 1497 fafst Geiler diese 27 Regeln nochmals kurz zusammen, Sermones prestant. fol. CLXXX: „Novissime vos

einen guten Tod. Dieser Teil nimmt den ersten Bogen ein. Auf der ersten Seite des ersten Blattes steht der Titel. Die Rückseite des ersten Blattes ist weifs, ebenso ist das zehnte Blatt weder bedruckt noch beschrieben.

Der zweite Teil, das Beichtgedicht von Hans Foltz, ist zur besseren Befolgung der ersten Regel eingefügt und am Schlusse des ersten also motiviert: „Under den obgeschribnen reglen die do dienen zů einem seligen end, ist die erst: Anfohen mit einer gantzen bycht; Uff das nun ein mönsch dieselb dester bafs mög volbringen, volgt hernoch ein gedicht, das nit übel dor zů dient einem der nit wyter gelert ist.“ Der zweite Teil hat als Überschrift: „Difs bůchlin wyfet, wie sich ein jecklicher christenmönsch schicken soll zů einer gantzen volkomenen und gemeyner bycht.“ Dieser Teil umfafst 20 Blätter. Auf dem ersten Blatt mit Signatur B steht der Titel, die Kehrseite ist weifs, das letzte Blatt ist ebenfalls weifs.

Der dritte Teil, der mehr als Anhang dem Ganzen beigegeben, ist Geilers bekannte Übersetzung der Gersonschen „Ars moriendi“ und wird in diesem Zusammenhange also motiviert: „Under den reglen, die do dienen zů einem kostlichen seligen tod, ist die XV. bestellen einen gůten frommen gesellen, der dir bystendig sy an dynen letzsten nöten, der dich erman und behylfelich syg. Dorumb volgt hier noch ein ler, wie sich ein söllicher fründ halten sol by einem sterbenden mönschen.“ Dieser Anhang umfafst 10 Blätter, beginnend mit Signatur E. Das erste Blatt davon enthält den Titel, die Kehrseite die obenstehende Motivierung, eine Art Vorwort. Das letzte Blatt ist ganz weifs.

Zur vollständigen Charakterisierung unseres Exemplars ist noch zu erwähnen, dafs dasselbe eine Reihe von schriftlichen Einträgen, Randbemerkungnn aufweist, die nach ihrer

---

docui tradens vobis regulas viginti septem easque iuxta ordinem litterarum alphabeti tam latine quam theutonice incepi, quatenus eo facilius commendari possent memorie. Has autem regulas denuo recensere statui ... Hierauf folgen die Überschriften der bereits bezeichneten 27 Regeln in deutscher Sprache.

paläographischen Beschaffenheit dem 16. Jahrhundert angehören. Schon auf dem ersten Blatt, nach dem Titel des Büchleins, findet sich die Glosse: predicatum a Keisersbergio videlicet in Sermologio eius de arbore humana in latino. Auf Blatt A_2 stehen zwei Randbemerkungen, die sich auf den nebenstehenden Inhalt beziehen. Die eine lautet: Peccatorum mors pessima; die zweite: Electorum mors preciosa.

Zu der I. Regel finden sich zwei auf deren Inhalt bezügliche Randglossen: 1. Confessio integra; 2. Scilicet ubi possunt hec discerni saltem copulatione; da hier der Rand lädiert ist, ist vielleicht die Randbemerkung nicht mehr vollständig.

Bei der II. Regel steht als schriftlicher Eintrag: Fugere altum statum, officia, honores, und am Rand neben dem Worte gehorsame: obedientia.

Bei der III. Regel: Familiaritatem noli cum potentibus habere.

Die IV. Regel weist als geschriebene Zuthat die Worte auf: Utere parsimonia in vita tua: simplicitate et austeritate ac arditate.

Die V. Regel: Memorari novissima mortis suae et inferni, iudicis sententiam.

Die VI. Regel: Elemosinarum liberalis elargitio cum gaudio; ferner: O misericordia Domini, Deus meus et omnia.

Die VII. Regel: Indulgentias querere.

Die VIII. Regel: Relligionis statum habere securum aut sibi eligere aut acceptare.

Die IX. Regel: Miseriam lacrimarum vallis in puro corde attendere etc. usque ad laxatos fontes lacrimarum.

Die X. Regel: Adversa seu castigationem voluntarie acceptare et patienter sustinere.

Seneca: Dolor patientia vincitur.

Die XI. Regel: Desiderare amorose eternorum gaudiorum delectationem: et mortem non timebit.

Sitivit anima mea ad fortem Deum vivum fuerunt mihi lacrime mee panes ũ.

Die XII. Regel: Sacrificium altaris offerre et sepius digne communicare.

Die XIII. Regel: Ordinatio bonorum temporalium prudens et rationabilis: non pretereat sine ultima voluntate seu testamento.

Omnis procrastinatio detrimentosa.

Die XIV. Regel: Orare semper Deum et totam celestem curiam pro bono et felice fine.

Articulus mortis bonus sit ora Deum.

Die XV. Regel: Procurare et eligere fidelem et timentem Deum, qui in agone mortis sit consolabilis et adiuvabilis in exhortatione, previa lectione, previa oratione.

Die XVI. Regel: Petere et desiderare repestiens refrigerium sacramentorum penitentie, eukaristie, extreme unctionis.

Die XVII. Regel: Legitima et matura repulsio secularium sollicitudinum — omnium inutilium secularium rerum — omnium inutilium cogitationum.

Die XVIII. Regel: Noli de novo discutere conscientiam de peccatis in articulo mortis: prius confessis et paccatis.

Bei der XVIII. Regel hören die schriftlichen Einträge, die sich auf den Text beziehen, auf. Nur dem Titel der beiden noch folgenden Teile sind solche schriftliche Einträge beigefügt, und zwar dem Beichtgedicht: „dictatum a Ioanne Foltz, Barbitonsore Nurnbergense, videlicet in fine opusculi sequentis“, und dem dritten Teil: „predicatum a Keisersbergio“.

3. Der Wortlaut der Geilerschen „Ars moriendi".

Ein A B C, wie man sich schicken sol / zů einem kostlichen seligen tod.

Wie man sich schicken sol zů einem seligen tod·

Sittenmol der tod der sünder / als Dauid spricht ist der aller bőst· wēn er ist ein end aller frőidē diser welt / vnd anefang des ewigē jomers· Aber hochgültig ist ī der angesicht des herrē d' tod syner heylgē· dēn er ist ein end alles lydēs / vnd anefang ewiger froidē· Dorumb ist einem ieglichē mēschē nüt nőters weder dz er vecht zů fliehē ein süntlich lebē des end eȳ bőser tod ist· vnd an sich nēm ein heilig leben / das jn bringt zů einē kostlichē tod vnd seligen sichren end· Wer das erlāgen wil / mag sich dor zů schicken mit disen hie nach geschribnē xxvıj· reglen vnd stuckē / die gezogē vnd zů sammen gelesen sind mit grossē flyſs vſs vil grossen heilgen lereren / die do schryben vō der kunst des wolsterbens / vnd geprediget worden mit wyter vſslegung vff ein iegliche regel einer besundrē predig vnd aber hie allein zů einer gedechtnifs vff das aller kürtzest begriffen / gesetzt sind in ein ordenūg des abc· das sy dester baſs behalten mőgen werden·

Die erst regel·

Anfohen mit einer gantzen bycht· Also das eȳ mőnsch der nie kein kintlich vnd gemein bycht geton hatt / von sinen iungen tagē / jm̄ vſserwel einen gelerten / erfarnen / frōmen / getrüwen bychter· Vnd dem selben alles sin leben erzal· vō anefang byſs vff dyse stūd Vnd einē bescheid nēm über alle stuck die jm̄ not sind zů wissen· es treff an widerkerung vnrechtfertigs gůts oder andre stuck / wie die genant sind· Dise regel ist vast not· wañ vill mőnschē sind die in jren iungen tagen

von scham wegen nit worlich bichtend· Sunder verschwygē vor ab fleyschlich sündē· diebstal· kind verderben / vnd andre grosse übel· Vnd sterbent also eines jemerlichen todes· welchem noch volget der ewig tod·

Die ander regel·

Behůten sich vor hohē stetē· Widerstaīd vnd wer dich mit allen krefften / so ferr du nit durch gehorsame gezwungen wyrst· Das du nit zů gewalt / würdikeitē· rot oder gericht· oberkeiten oder emptren / in geystlichē oder weltlichem stat gezogen werdest· Weī es fast sorglich ist zů disen zyten vmb sollich lüt·

Die dritt regel·

Kein gemeinschafft haben mit den gewaltigen· Enzüch dich wo du magst von grossen herren / vnd denen die gewalt haben· das du nit mit jnen in kuntschafft kommest / oder geheim werdest· Oder du würst mit jnen in jre sünden verwicklet / vnd vnmůssige geschefft verhasplet· Do durch du geirret würst dich zů schicken zů einem seligē end·

Die vierd regel·

Dürr streng vnd schlecht leben an sich nēmen in einfalt aller ding· Bifs eines dürren vnd strengen lebens dyns lybs halb in abbruch aller vnordēlicher lüst / ī überflüssiger spyfs trangk / lang schloffen / sañfft lygen / geschwatz vnd ander üppige ergetzlicheit Bifs schlecht mit allen vsserlichen dingen· jn kleidung· behusung· gesind· hufsrat· wyfs· geberd vnd wandel·

Die· v· regel·

Ewiger grüsenlicher künfftiger dīg jndenck sin· Betracht gruntlichen vnd nit oben hin / sunder mit růrendem hertzen / was on feleñ künfftig sin würt· Den grimmē abscheid sel vñ lybs· Den grüsenlichē anblick des strēgē richters· Die erschrockēliche gesicht der bösen geist· Des hellischen füres vnd anderer penen·

Die· vj· regel·

Fryliche vñ frôliche vſsteylūg des allmûsens· Spricht der herr· Selig sind die barmhertzigen / wan sy werdēd barmhertzikeit erlangen· Dorvmb wer in synē letzstē nôten des tods wil das jm̄ got barmhertzikeit bewyſs / sol sy vor hin synem nechsten noch synem vermügen bewysen·

Die· vij· regel·

Gnadrychen ablas erlangē· Vnser sünden ist vil on zal· dorvmb wir pflichtig sind grosse pen zů lyden hie oder in dē fegfür· Die môgend wir ablegen / durch rechten ablas / der in krafft deſs genůgtůns vnnsers lieben herren Jesu christi vnd siner liebē heilgen würckt·

Die· viij· regel·

Haben oder an sich nēmen einen sycheren geistlichen stat· In der gestalt das ein mônsch nit also weltlich leb der gemeind noch· Sunder eynen stat erwel do er die gebot gottes aller bast gehaltē môg· Es syg durch ingang in ein reformiert kloster eins bewertē ordens / oder in andre wyſs wonē by frommer ernsthafftiger gesellschaft oď abgescheidēlich allein / dē ehter das gefůglich ist· Weñ by der welt wonen vnd des todes frôlichen môgen wartē stond nit oder kum by ein ander·

Die· ix· regel·

Innecklich zů hertzen lassen gon / das ellēd dises jomertals / biſs zů vergiessung der trehnē· Das macht einen mônschen vſs synem hertzen zů verschwynden liebe diser welt / vnd vff quellen vſs dem grien vnd kyſs einer lutren conscientz / hertzliche begir zů gener welt·

Die· x· regel·

Kestigung willicklich vffnēmen· Was wyderwertikeit dir zů fellet / es syg in lyb er oder gůt / wo die harkomment / von bôsen mônschen / oder andren sachen / das lyd begyrlich

vnd mit frölichem hertzen· Das macht eynen mönschen difs zergencklich leben erleidē· Die pen des fegfüres nit förchten· Vnd das ewige lebē sicherlich hoffen· Wo nun die drü stücklin sind / do ist kein truren in abscheiden·

Die· xj· regel·

Lustes der ewigen fröiden jnbrünstecklich begeren· ûb sich der mönsch durch ernstliche betrachtunge der ewigen gûter so vnfs got verheissen hat / das do durch in jm̄ vffgang mechtige begird zů den selben gûteren· vnd ein grosses verlangen· So würt er nit entsitzen den tod· wen̄ er weifs das er zů den selben gûtren nit kommen mag weder durch jn· Dor vmb würt er jn frölichē anblicken als ein portner der jm̄ vff schliessen wil die port zů dē hȳmel vnd begerten gûtren·

Die· xij· regel·

Mefs lesen oder dz heilige sacramēt dick würdecklich entpfohē. Hat difs hymmelbrot so es würdecklich entpfangen würt / besunder krafft einem mönschen sin hertz ab zů zerren von diser welt· Imm die erleiden / vnd vff zů hymmelischen vnd ewigen gûteren erheben·

Die· xiij· regel·

Nüwe vnd vernünfftige schickung oder ordenung der zytlichen gûter· Das ein mönsch syn sachen in zytlichen dingen oder sel geret· testament vnd der glychen gantz setz· Also das kein gezenck / so vil als an jm̄ ist / her noch volg· vnnd nit beit byfs das jm̄ we werd / so es sich solt gantz zů got keren· vnd sich mit geystlichen dingen bekümeren·

Die· xiiij· regel·

On vnderlas got bitten vnd sin liebē heilgē vmb ein selig end· Also das d' mēsch alle tag· oder zům minsten ī der wochen einest / besunder vff dē tag an dem er geborē ist worden / ein besunder gebet vff fûr zů got vnd synen heilgen /

das sy jm̄ bystēdig wellen sin in synen letzsten nôten· so jn alle syne fründ vnd gesellen lassen werden· vnd jn beschirmē vor den bôsen geisten· un̄ in ewige selikeit geleiten·

Die· xv· regel·

[1]Bestellen einen getrüwen mônschē Vſserwel einen getrüwen gotzfôrchtigen mônschen / der dir in diner sterbenden not behilflich syg· mit ermanūgen· mit vorlesen· mit vorbetten· vnd dich reitze zů den dingen die einē sterbēden mônschen not sind· vnd dich tryb / so du dich selbs vor we vnd angst nit mee tryben kanst oder magst / vnd dine lyplichē fründ me des gůts weder dyner selen pflegen werden·

Die· xvj· regel·

Quickende erlabung der heilgen sacrament· der bycht· des hymmelbrots / vnd des jüngsten touffes bezyten begeren· Entpfoh die sacrament so du noch by vernunfft bist· vnd nit verzüchs byfs du von sinnen kum̄st / so du nit mee woren rüwē über din sünd noch andacht zů dem heilgē sacramēt haben machst·

Die· xvij· regel·

Redlich vnd tapfere entschlahung weltlicher sorgen / vnd aller vnnützer weltlicher ding vnnd gedenck Nit las dir für fůren wyb vnd kind Sunder so ferr das gesin mag / heifs sy ab weg gon / das sy dich an den gescheften dyner selen nit irren· Wenn an der stūd hast du grôssere ding vfs zů richtē·

Die· xviij· regel·

Schlüfs vfs erfarung dyner conscientz· Nit vnderstand in der letzsten not erst vff ein nüws zů erfarē din conscientz von sünden / die du vor gerüwt· gebychtet vnd deren halb dich zů frydē gesetzt hast· Weñ do durch môchtest du fallen in das grofs übel der verzwyfelung an der barmhertzikeit gottes· dor zů die bôsen geist in der stund des todes den mônschē aller meist vnderstond zů bringen· O wie selig ist der

[1] Die grofse Initiale rührt hier wie sonst vom Rubrikator. An dem für jene im Druck freigelassenen Raum steht im vorliegenden Fall ein p.

mônsch der sich also vor gereiniget hat vnd sich dor noch in hût haltet / das er an synē tod bett nit erst darff synē sünden noch gedencken·

Die· xix· regel·

Tucken vnd sich demûteckliché truckē durch ein gātze ẏzwyfelūg an synen verdiensten vnd krefftē· Hût dich in der stund dynes sterbens vor hochfart / vermessenheit vnd üppigem wol gefallen dyner gûten werck· Sunder all din hoffnūg vnd vertrüwē setz in das lyden / sterben vnd verdienst vnsers lieben herren Jesu christi· Wann alle vnser gerechtikeitē falsch sind· vñ vor der angesicht gottes als eȳ befleckt vnrein tûch·

Die· xx· regel·

Willecklichen vffnēmen den schmertzen des siechtages vnd todes· Opfer dynē gegenwirtigen schmertzen vnd sterben got dem herrē· Vnd bit jn das dise bitterkeit ablas würcke aller dyner sünd· Vnd das er in dise dine kestigung durch sin barmhertzikeit verwādle die grüsenliche pyn des fegfüres Beharr in diser gedult vnd gebett / so werdent dir alle penen abgelassen· vnd farst on mittel zů ewiger selikeit·

Die· xxj· regel·

X pēnliche[1] tugēdē / besunder dē glouben hefftecklichen vnd jnbrinsticklichen ûben· In der letzten todes not so vnderstond die bôsen geyſst am aller krefftiglichsten den woren gloubē in dem mônschen vmb zů keren· Dorvmb so ist einem mônschen not / das er in der selben stund den gloubē fast ûb· Mit gedencken· worten vnd wercken· Mit gedencken in dem hertzen den artiklen des glouben festecklichen anhāgen· Mit worten den veriehē vnd sprechen· Mit wercken· in geberden· in entpfohung der brennenden kertzen· oder in ôygung anderer zeychen den gloubē zů verston geben·

Die· xxij· regel·

Ynnerliche gebett mit hertzen· vnd vsserliche mit worten· durch dich selbs oder die vmbstonden andechtecklichen sprechen·

[1] = christenliche.

Das ist vast nütz wyder die anfechtung des bösen geystes die in einer grossen schar gar vngestûmeklich einen sterbenden mönschen überfallen· jn zu ziehen in ewige verdamnyſs·

Die· xxiij· regel·

Zeichen des lydēs vnsers liebē herrē Jesu christi vnd andere christēliche geyst geberdē bruchen· Sol ein mönsch schaffē das jm̄ fürgehaltē werden crucifix bild vnsers liebē herrē· vñ der heilgē· Sollich bild vor sinē ougē habē· das crütz vmbfohē· vff sin hertz legen· küssen· vnd andre christenlichē gewonheitē nit verschmohē· vñ das wyhwasser lossen werffē· Doch sol mā sich hûten vor mancherleyg aberglouben· die etweñ mit den sterbenden mönschē gebrucht werden·

Die· xxiiij· regel·

Etwas geschydikeiten in stillschwygen oder kurtzen antwurten gegē den tüfflischē disputierē bruchē· Was zwyfels des gloubens halb in dir vff gon würt durch runen des tüffels ī der stund dynes sterbens / do gib gātz kein antwurt vff / sunder schwig oder sprich mit kurtzē wortē zů allē frogē die er tůt Ich gloub was die heilig christenliche kilch gloubt· Frogt er wyter wz gloubt die christēlich kilch· So antwurt· Sy gloubt was ich gloub· Frogt er anderwerb· Was gloubst aber du· So antwurt wie vor· Ich gloub was die kilch gloubt· Uñ lafs dich ab diser antwort vnd fickmüle nit tryben / er frag was er welle·

Die· xxv· regel·

Erste vñ so bald magst / tůn ein offenliche bezügūg· Es ist ein gůter rat ettlicher lerer dz ein mönsch an synem todbett berůff einē notarien vnd zügen / vnd vor denē vnd andren ersāmē lütē veriehe den christenlichē glouben· vnd sich do offēlich bezüg nit wöllen von dem christen glouben fallen· Vnd ob es sach wer do got vor syg / dz er do von fallen würd vō vnsinnikeit wegen / oder andren sachen halb / das er sollichs für nüt geton wil haben· Sūder das nun vff dieser stund

widerrûff· vnd zů der stund für wyderrûfft haben wil· vnd in der erstē veriehūg des glouben biſs iñ tod beharrē vnd ston wil·

Die· xxvj· regel·

Conformieren sich vnd glychen dē sterben vnsers lieben herren Jesu christi· Vbergib dynē willen mit dē hertzen / in den willen des hym̄elischen vatters· wie wol du mit jm̄ von engstē d' siñlicheit dē todschweys würst schwytzen· Vergib dynen vygendē als er an synē tod bett des crützes vergab· Wein mit jm̄ / aber din sünde / din vndanckbarkeit vnd erzürnūg gottes· Schryg als Jesus mit begirden / so vil vester / so vil sich mer nohet der tod· Beuilh mit Jesu dynen geyst in die hend des him̄elischē vatters· Vnd gib jñ williglich vff in dynem letzten end·

Die· xxvij· regel·

Turnechtigen vnd flyssigen dienst bewysen den sterbenden vnd totē mônschen· Biſs gern bystēdig dē sterbenden· Tůn gern etwas noch den toten vnd lieben selen· do mit verdienst du vmb got das man ouch dir in dynē tods nôten bystendig sin würt· vñ noch dynē tod ouch gůtes noch geton würt· Wenn spricht der herr· Mit waſs moſs jr werdē messen mit der selbē würt üch ouch wider gemessen· Amen·

Vnder den obgeschribnē reglen die do dienē zů einē seligē end / jst die erst· Anfohen mit einer gantzen bycht· Vff das nun ein mônsch die selb dester baſs môg volbringen / volgt hernoch ein gedicht das nit übel dor zů dient einē der nit wyter gelert ist·

MCCCCXCVJJ·

---

4. Das Beichtgedicht von Hans Foltz[1].

Dis bûchlin in wyset· wie sich ein jecklicher christē mônsch schicken soll zů einer gantzē volkomenen und gemeyner bycht·

Wie man sich schicken sol zů der bycht

Zu wissen syg allē christē· die zů der ôsterlichē zyt noch ordenūg der kirchē willen habē mit rüw bicht und bůs sich bereiten zů dem heilgen sacrament· hab ich mit der hilff des allmechtigē gotes zů sāmen gesamlet mit fast kurtzē dapfren und verstēdigē worten· ein bycht ī sôllicher form· das ein ieder sin gātz lebē als in einē spiegel überschowē mag· ūn in welcher houbt sünd oder iren anhengē er sich dañ verschult hat die selbigē herus zeichnē mit einer krydē· oder als im̄ gefellt· und fürbas sich dorinnē übē zů andacht rüw und leyd über die selben zů habē in einer gemein· und ouch über ietliche besunder· noch irer grôs· Und also ouch sich dorinnen erlernen· sy dester ernstlicher und lychter dem̄ priester für zů halten· on ander überflüssige wort oder bysetz· Und

---

[1] Etwaige Abweichungen der späteren bei Nikolaus Lamparter gedruckten Basler Ausgabe, wovon ein Exemplar auf der Universitätsbibliothek zu Freiburg i. B. existiert, das wir verglichen haben — abgedruckt bei Dacheux, Die ältesten Schriften Geilers u. s. w. 133 ff. — sind hier unten vermerkt. — Varianten: [2] Dis — wiset — yeglicher — mensch. [3] volkomnen — gemeiner. [4] beycht· und ist gebredig und Corrigieret worden durch doctor Keiserszberg zů Strasburg. [5] soll — beicht. [6] sey — zeit. [7] reüw beicht. [8] heiligen. [9] allmåchtigen gotts — dapffern. [10] beicht. [11] yeder sein — als — überschawen. [12] haupt. [13] kreiden. [14] als im gefelt — daryn̄. [15] leid. [16] yegliche. [17] dar inn — sie — leychter.

hab ouch die darumb zů rymen gesatzt· wañ man vil iūger ungelirniger lüt findet· die sollich rymen oder verſs gerincklicher uſswendig lernen dañ sunst· Dar durch sy dañ in und andren etlichē ungelerten oder einfeltigē nütz sin mögē Und wyrt also dise nachfolgende bycht geteylt in dry und zwentzig stück·

Das erst Die schickūg zů der bycht·
Das ander· Was dem menschen des tags am ersten zim̄·
Das dritt Wie man sündet wider die zwey gebot der lieb·
Das· iiij· Die sünd wider die dry gôtlich tugend·
Das· v· Die sünd wider die vier angel tugend·
Das· vi· Die vier rûffenden sünd·
Das· vii· Die sünd der fünff sin̄·
Das· viii· Die sünd der sechs lyplichē barmhertzikeit
Das· ix· Die sünd der sechs geystlichen barmhertzikeit
Das· x· Die· vi· sünd ī dē heiligen geist
Das· xi· Wider die sybē sacrament
Das· xii· Wider die syben goben deſs heiligen geists
Das· xiii· Die syben tod sünd mit jrē anhengen·
Das· xiiij· Die sünd wyder die acht selikeit·
Das· xv· Die nün frömden sünd der sich der mönsch teilhafftig macht
Das· xvj· Die sünd wyd' die x· gebot·
Das· xvij· Die umstend der sünd·
Das· xviij· Die unnützē gůten werck zů ewigem leben
Das· xix· Wie man sich noch diser bycht richten sol
Das· xx· Die pyn̄ un̄ grusam̄keit der hellen
Das· xxi· Von den dryen gobē der sēl jm̄ ewigen leben
Das· xxij· Die vier gobē des lybs jm ewigen leben
Das· xxiij· Die unussprechlich frôid der ewigen selikeit

Varianten: [2] leüt fyndet — reymen. [3] sie. [4] einfâltigen — sein. [5] wirt — beycht — drey. [7] beicht. [8] an dem — zympt. [10] vierd — drey. [13] synn. [15] geistlichen. [18] zwôlfft — gaben des heyligen. [19] dryzehend — todt — iren. [20] wider — sâligkeit. [21] frembden. [23] wider — gebot gottes. [24] umbstend. [25] unützen — wercken. [26] beicht soll richten. [27] peyn — grusamkeit. [28] gaben — im. [29] gaben — im. [30] freüd — sâlikeit.

Das erst· Die schickūg zů der bycht
Merck christen mensch das du verstost·
Ee das du zů der bycht gost
Das du lerst dryerley verston
Dor mit die sünd werden geton·
Das ist mit worten· wercken uñ gedēckē
Wer nun sin hertz rein uſs well schwencken

Rüw
Der sol dem glych der sünd begegen
Von erst sol er sin hertz bewegen
Mit einer worhafftigen rüw
Und heimlich an sin hertz do plüw
Mit gantzem jnnerlichem wein
Wie es die trehen nit beschein·

Bycht·
Im andren sol er die sünden
Dem prister offnen und künden
Durch ein gantz· clor und lutre bycht
So gantz und volleklich geycht
Als er mit geschichten die uſs maſs
Uñ dz er nützt mit willē do hindē las

Bůſs·
Zum dritten mol man haben můſs
Noch rüw und bycht der sünd ein bůſs
Und die stet halten unverzeyt
Als gantz als sy der priester uffleyt
Und ewiges niemer tůn jm̄ setzen für·
So schlüst er zů der hellen tür·

Varianten: [3] beicht. [4] lerest drierley. [5] dar — gethon. [7] sein. [10] sein. [11] warhafftigen. [12] sein. [13] innerlichem. [14] trähen — bescheyn. [15] Beicht. [16] soll. [17] priester. [18] clar — lautre beicht. [19] volliglich geicht. [21] nicht. [23] mal. [24] reüw — beicht. [25] ståt — unverzeit. [26] Also — das zweite „als“ fehlt in der Basler Ausgabe — uffleit. [27] ewigs — im. [28] schlüfst — thür.

Doch eins gar flyssig merck dor nebē
Kein sünd on die ander würt vergebē
Dann was wort werck gedēck ergründē
Das sol man als dem̄ priester künden
So ist din bycht gantz klor als gold·
Und werdē dir got un̄ die heilgē hold

Das ander was dem̄ mǒnschen des tags am̄ ersten zim̄·

Dar noch du mǒnsch hab dise tugēd
Das du gewont habst von jugēt
Des tags zů dienen gott am ersten
Dem hǒsten türesten und dē herrsten
Und das allein von gottes wegen
So mag dir ewiges heyl begegen·

Das dryt wie mā sündet wider die zwey gebot der liebe

Zwey gebot der lieb jch dor by künd
Dar jn̄ man sich also versündt·
Wer nit vor allen dingen liebt got·
Sin nehsten nit als sich selbs lieb hot

Das vierd die sünd wyder die dry gǒttlich tugendt

Fürbas dry gǒtlich tugend merckt
Dor wyder sich ein ieder sterckt·
Der gott nit als das höchst gůt liebt·
Nit als das hofft das er dorumb gibt
Und wer nit hat den rechten glouben·
Der wil sich ewiger seld berouben·

Varianten: [1] fleissig — dar. [4] soll — alfs dem. [5] dein beicht — clar. [6] gott — heiligen. [7] dem menschen — am. [8] zympt. [9] Darnach — mensch — tugent. [10] hast. [11] tages. [12] hǒchsten teürsten — hersten. [14] ewigs. [15] dritt. [16] lieb. [17] gebott — dar bei. [19] gott. [20] Sein nǎchsten — hat. [21] wider — drey — tugend. [22] drey gǒttlich. [23] Dar wider — yeder. [25] darumb. [26] glauben. [27] berauben.

Das fünfft die sünd wider die angel tugend·

Vier angel tugent ouch besinnt
Dorwyder all die sind erplint
Die nit hand gůt fürsichtikeit
Und nit jn got gerechtikeit·
Der künlos uñ starcks gemüts nit ist
Und rechtmessikeit jm̃ gebrist·

Das· vi· die vier rüffendē sünd·

Vier rüffend sünd merck ouch dor noch
Die jn dē hīmel schrigē umb roch
Die stim̃ des blůts wer schuld dor an hat
Als Genesis am vierden stat
Die ander ist stūmend sünd genant·
Durch die der herr fünff stet verbrant
mit schwebel uñ bech durch uſs vō grūt
Thůt Genesis am nünzehenden kunt
Das dryt die stim̃ des verdientē lonſs
Levitici am nünzehēdē do sůch mons
Dz vierd die unrechteklich bezwūgen stim̃
levitici am nünzehēdē dz ynim

Das· vii· die sünd der fünff sin̄

Darnoch die sünd d' fůnff sin̄ merckt
Wer sin gehôr zů bosheit sterckt·
Und sehen will das sünd bewegt
Wer lybes lust noch rücht uñ schmeckt
Wer gryfft das die sel verunreint·
Wer gat do er zů sünden meint

Varianten: [2] tugend — besynnt. [3] Dar wider — seint erplinnt. [4] haben — fürsichtigkeit. [5] geet. [6] kůnloſs. [7] rechtmässigkeit im. [8] růffend. [9] dar nach. [10] im hymel. [11] stym̃. [13] stummen. [14] stett. [15] bach — grundt. [17] dritt. [18] manſs. [19] unrechtiglich. [20] vernym̃. [21] synn. [22] Darnach — synn. [23] sein. [25] leibs. [26] greifft — seel verunreynt. [27] geet.

Das acht· die sünd der sechs lyplichen barmherzikeit

Ouch merckt jr christen und besint
Das sechs lyplich barmherzikeit sint
Dar wider sich d' mônsch bereit
Der herberg· spys und tranck verseit
Nackend nit kleit· kein krancken trôst
Nit grebt das tod / kein gefangē erlôst
Umb gottes willen do es dañ dôcht
Und er das wol verbringen möcht

Das· ix· Die sünd der sechs geistlichen barmherzikeit

Dar by sechs ander werden erkeñt
Die mā sechs geistlich erbarmūg neñt
Dar wyder sich d' mēsch bereit
Der dē tūmē nit gibt underscheit
Und dē zwyflendē nit rot noch lert
Vō betrübtē trost dē sündren stroff abkert·
Dem̄ vigend nit vergibt· den bürdlichen nit treit
Noch in nôten mit gebet sin arm ufsspreyt

Das· x· die sechs sündt in den heiligen geist

Noch sint sechs sünd jn̄ heilgē geist
Die die selē verdāmē aller meist
Wer gottes gütikeit an feint
Wer nit sin sünd zů bůssen meint
Wer sündt uff gotts barmherzikeit
Verhart in boſsheit· in sünden verzegt

Varianten: [1] leiblichen. [2] barmhertzigkeit. [3] Auch — ihr — besynnt. [4] leiblich — sind. [5] mensch. [6] speifs. [7] cleydt. [10] volbringen. [12] barmhertzigkeit. [13] Dar bey — erkent. [14] mar — nent. [15] wider. [16] thümen — git underscheid. [17] zwiflenden. [18] Un̄ — trôst — straff. [19] Dem veynd. [20] sein. [21] sünd in̄. [22] in̄ den heiligen. [24] feynt. [25] sein. [26] barmhertzigkeit.

Erkanter worheit tût wyder streben
Die sünd werden hie noch dort ẏgebē
Dorümb sich d' mônsch by zyt fürseh
Das jm̄ nit als dem̄ Judas gescheh·

Das· xi· wider die· vii· sacrament

Fürt merckt die syben sacrament·
die christus uns am crütz ufs spēdt
Do blût und wasser von jm̄ flos
Dor wyder man sündt jn sôlcher mofs
Wer unert touff und crisams krafft·
Firmung· die ee und die* priesterschafft
Rüw· bycht· bûs· gotz lychnā· die ôlūg
der hellt nit recht sin cristlich ordnūg·

Das· xii· wider die vii· gobē des heiligen geists·

Nun merckt des geistes syben gab·
Die aller selikeit sind urhab·
On die kein gût werck mag gescheen·
Die tût diser mônsch verschmeen·
Der got nit fôrcht· nit ûbt pietet·
Und des geistes wyssenheit ledig stet·
Stercke und gôtlich rat veracht·
Verstentnufs un̄ wyfsheit verschmacht

Das· xiii· die syben totsünd mit jrē anhengen·

Fürt ich üch syben totsünd neñ
Und meld wie mā ir ieckliche keñ
Ufs den Hochfart die houbt sünd ist
Wann sy am̄ hôchsten hatt genist·

Varianten: [1] warheit dût wider. [2] dôrt. [3] Darumb — mensch bei zeit. [4] im. [5] syben. [6] Nun. [7] „uns" fehlt in der Basl. Ausg. — creutz. [8] im flofs. [9] Dar wider. [10] crafft. [11] * „die" fehlt in der Basl. Ausg. [12] beicht bûfs. [13] helt — sein. [14] gaben. [15] geystes. [16] sâligkeit seint. [17] geschehen. [18] dût — mensch verschmâhen. [19] gott — bettet. [20] geists wissenheit. [21] gôtliche. [22] weifsheit. [23] todtsünd. [24] Nun. [25] yeglich. [26] haubt. [27] am — genyst.

Und ist ein ursprūg aller der sünd
Die ich hernach erzel und verkünd
Als riemen güden· ytel er
Můtwill. üppikeit und hoch geber
Herschung· uſsred· glyſsnerey·
Nüw fünd· hochpassen· uñ bőſs gespey
Sich selber loben und ander schenden
Sich zierē an kleid· hor· fiessen uñ hēdē
In übermůt richtū gewalt uñ oberkeit
In gebüw· gezierden· gemelt· künsten· und jn wyſsheit·
Sich glychen den edlen· richē uñ hohē
Sin glych eīfaltig uñ arm ỽschmohē
Siner fründ sich schāmē ir spottē und lachen·
Zů rům und zů gesicht sich achtbar machen·
Dātzt sprīgt hoffiert liebt süntlich freid
Ist fürwitz und ungehorsam die beid·
Vol gebrencks und niemā undertenig
Zenckisch· klaffend und widerspenig·
Selbs diēst begerē uñ andern versagē
Gewalts sich nietē uñ niemā vertragē
Umb die sünd wart lucifert verdümt·
Das er zů gnoden nümer mer kümt
Und můs dort lyden in ewiger not
Als Isaie aīn vierzehenden stot·

Vom gryt

Die ander ist gryt· und nim̄t nit ab
Biſs das der mőnsch kumt in sin grab

Varianten: [3] růmen — eytel eer. [4] üppigkeit. [5] gleiſsnerey. [6] find. [8] cleider — fűssen. [9] reichtum gwat. [10] „jn“ fehlt in der Basl. Ausg. — weiſsheit. [11] glichen. [12] Sein gleich einfältig — verschmahen. [13] Seiner. [15] hofiert — freüd. [16] „und“ fehlt in der Basl. Ausg. [17] geprengs — undertânig. [18] claffend — widerspânig. [19] bgeren — andren. [20] nyeten. [21] verdümpt. [22] gnaden nymmer — kumpt. [23] můſs — leiden. [24] Esaie am. [25] geydt. [26] nympt. [27] „das“ fehlt in der Basl. Ausg. — mensch kumpt biſs — sein.

gryt überrechnet· wůchert roubt uñ stilt
felscht mofs wog ele· übernimt uñ spilt
Pfligt alfantz· karkeit· sorg· symony
Betrügt fründ· vynd· fremd· kind und wer er sy
Abschwert· verrottet· roubt gibt in tot
Fürkoufft· lügt· spart· irrt und lydt not
Ist unbarmherzig· unmilt· herb und streng
Zeh· hert· ungerüwig· lyt not und zweng·
Hēdschmiert· liebkost· trügt arm und rych
Blybt hie ungesettet ewicklich
Wer sich des gryts hie nit abdůt
Der kumt zů hell in sollich armůt
Das ein tropf wassers an jm̄ erwindt
Und sorg uñ angst jm niemer zerrint
Umb die sünd stroffet got ouch hie
Mit dem̄ ufssatz den Giesi
Und wart dor durch verschmeht also
Ut quarto Regum quinto

Von unküscheit

Unküscheit die dryt ist und heist
Pfligt fleischlichs glustes aller meist
Bricht ee· schweht meyd trybt schādbre wort
Sy ergert yfert uñ winkelfort
Im gesicht· mit gon· mit ston· ī trůumē
Schmeicht· reitzt· geheifst· kā heimlich rumē
Lieblecht· hend kratzt· schmutzt und gelimpft
Varb endert· fůfs dritt· ernst uñ schīpft
Liebt zytlich fröid für ewiges leben
Ist wāckel· uñ mit vil sorg umbgebē·

Varianten: [1] überrechet — raubt. [2] mafs — elen übernympt. [3] carckheit — symoney. [4] feind frembd — sey. [5] verotet — todt. [6] Fürkaufft — lidt. [7] unbarmhertzig. [8] Zåch — leidt. [9] liebkofst — rich. [10] Bleibt — ewiglich. [11] geidtū. [12] kumpt. [13] tropff — im erwyndt. [15] strafft gott. [16] dem. [17] dar — verschmåcht. [18] quarti. [19] unkeüschheit. [20] drit — heifst. [21] glusts. [22] schwecht — treib. [23] Sie — eyfert. [24] traumen. [26] Lieblåcht — kratz — gelympfft. [27] Farb — schimpff. [28] zeitlich frůud — ewigs. [29] viel.

Ist fürwitz uñ hat vil lieb und leit
Pfligt nymer keiner stetikeit
Ist unschēmig· frech· verwegē uñ blint
Sprüch· lied uñ gespôts sy vil begiñt
Ist tierisch· stumēd· uñ trybt ketzery
Unmessig· wütend uñ voller sodomy·
Welcher mônsch in der kotlachen tût baden
Und entlich der nit wyrt entladen
Der mûs dort an der Gomorrer zech
Baden in heissem schwebel und bech·
Die sünd an Absalō wart gerochen
Do er von den vynden wart erstochen
Als er an der eych behing by dem hor·
Secūdo regū decīo octavo stot das clor

Vom Nyd·

Die vierd totsünd nemt man den nyt
Die beschwert māch hertz in diser zyt·
uñ trurt umb sines nehstē glück uñ gůt
kratzt hindē· fornē dreit steten unmůt·
Haſst frum gerecht und unkunt lüt
Stet nagēdes gewissen ī jm sich nůwt
rot falsch· snydt er ab· schent uñ versagt
Argkwēt· urteilt überzügt uñ verklagt
Mônsch leg vō dir den hessigen sturm
Das dich nit nag der ewig hell wurm
Wañ umb dyse sünd syg üch bekant·
Die sün Chore die erd verschlant·
Und trybend den vatter uſs jn haſs·
Numeri sedecimo do sůch man das

Varianten: [1] leid. [2] nymmer — ståtigkeit. [3] blind. [4] leid — sie — begynt. [5] thierest — treibt kåtzery. [6] Unmåssig· wietend. [7] mensch — thût. [8] wirt. [9] mûſs dôrt. [10] bâch. [11] ward. [12] veynden ward. [13] behieng bei. [14] Secundi — stôt. [15] Neyd. [16] todtsünd neñt — neydt. [17] zeit. [18] seins nåchsten. [19] treit ståten. [20] Haſs — unkundt leut. [21] Ståt nagends. [22] schnydt eer. [23] Argwent — verclagt. [24] mensch — hâssigen. [26] dise — sey. [27] verschland. [28] treiben — inn.

Von zorn·

Die fünfft totsünd nent mā den zorn·
Und tůt vil manches übels forn
Macht zweyūg· zārkē· kyplē und kyflē
Lestret beschedigt tůt einikeit zerdriflē
Schetzt sich selbs hoch uñ ander gerīg
Tůt frevel / sůcht roch ī unnützē ding·
Ist geh· entrüst sich umb geringes gůt
Beschwert sin hertz· sin sel uñ sin můt
Ubt ungedult richt brēt schlecht uñ tȯt
schilt flůcht uñ ficht irrt trurt und nȯt
fynt got die heylgē· wůt tobt uñ schryt
yschwert gůts· globt bȯs· macht krieg uñ stryt
Verflůcht fründ· fynt· lyb sel er und gůt
Frȯmd kund· wyb kind uñ wer jm̄ wol tůt
Mit grifsgrāmē flůchē gryn uñ zācken
Dorūb tůnt zorn hie vō üch schwāckē
Wañ umb die sünd plagt got all hie
Maria die schwester Moysi
Das sy vor ufssatz wart unfro
Ut numeri duodecīo·

Vō Frafsheit

Die sechst ist frafsheit / tů jch uch kunt
Die die trückēheit fürt ī jrem punt
Und ist fürwitz in mancherley spys
Liebt allerley tranck in derselben wys
Frifst / schläpt gytzeklich als ein hunt·
Der niemer gefüllet sinen schlunt

Varianten: [2] totdsünd. [3] thůt. [4] zweiung zancken kiplen — kiflen. [5] beschedig thůt einigkeit. [6] Setzt. [7] Thůt. [8] gåch — gerings. [9] sein. [10] dȯt. [11] fycht. [12] gott — heiligen — schrygt. [13] bȯfs — strit. [14] feynd leib seel eer. [15] Frȯmbd — weib — im — thůt. [16] greyn. [17] thůnt. [18] gott al. [19] Mariam. [20] sie — ward. [23] thů. [24] bunt. [25] speyfs. [26] wyfs. [27] schlempt gytzeglich — hund. [28] erfüllt seinen schlund.

ist unlustig hůstēd spyend uñ rotzend
Mit nasen trieffend mit ougē glotzēd
Macht gilwē bleichē rotē uñ schwachē
Grob unverstanden ī geistlichē sachen
ist schleckhaftig geneschig uñ fast nicht
Der füll sy tag uñ nacht noch dicht
kürtzt andacht vernūft uñ ouch dz lebē
krum̄ antwort falsch glychnyfs macht sy gebē
Schwatzt heimlichs groltzt und macht gestenck
Hindert gůtheit / ûbt bofsheit und gezenck
frist suft schlorckt hat süwische pflicht
weīt lacht schryet singt schilt flůcht uñ ficht
Wer nit dē frofs hie vō jm̄ tůt
Der wyrt gesett mit hellischer glůt
Umb frofs verdarb job als sin gesind
In d' wyrtschaft durch ei sturmwind
Der die vier wēd des hufs um schlůch
job· j· caplō mā dz sůch

Vō trogheit

Trogheit die sybent ist genant
Unstetikeit ist jr vil bekañt
jn fürwitz wākelheit ī unmůt ī unrůw·
Kleinmůtig dieffsüfftzig spot und frů
verschlofft versumt verschmoht all ret
Mefs predig fastē allmůsen uñ gebet
ist verdrossen / verzücht bycht bůfs und schuld
Vergifst / trurt / verzagt / ûbt ungeduld·

Varianten: [1] speiend. [2] trieffen — augen. [4] unverstandem. [5] schleckhafftig. [6] sie. [7] vernunfft — „dz" fehlt in der Basl. Ausg. [8] sie. [9] Schwatz heymlichs groltz. [11] Frifst sufft schlorcht. [12] schriet. [13] „hie" fehlt in der Basl. Ausg. — im nit dût. [14] würt. [15] sein gsind. [16] wirtschafft — ein. [17] umbschlûg. [19], [20] tragheit — sybend. [21] Unstâtikeit — bekant. [22] unrûg. [23] frûg. [24] Veschlafft versaumt verschmacht — râtt. [25] Mâfs bredig — gēbâtt. [26] verzeügt beicht. [27] traurt — uñgedult.

veracht zucht tugēd sel und lyb
Gůt fründ und glück ermbt kind und wyb
Wer nit die tragheit hie ufs rüt
Dē wyrt dort teglich pin vernüwt
Jetz kalt deñ heifs on mofs on zyl
Wer dort der pyn geroten wil
Der mach siner sel ein reines hufs
Und tryb von jm̄ alle tod sünd ufs
Mit all irē tôchtren und umbstenden
Wil er zů der ewigen selikeit lenden
Durch trogheit kam Hely in not
Das er fiēl von einem stůl zů tod
umb das er sinē sun die stroff verzo
ut primo Regū quarto·

Das· xiiij· die sünd wyder die acht selikeit

Dornoch jch die acht selikeit künd
Dor iñ ein ieder sich versünd
Wer nit arm des geistes ist
Noch senfte in sinē hertzen nist
Wer sin sünd nit beklagen tůt
Und turst noch gerechtikeit hat in sinē můt
Wer nit milt und barmhertzig ist
Und jm̄ ein reines hertz gebrist·
Unfridlich frů und spat
Ungedult in widerwertikeit hat·

Das· xv· die nün frômden sünd der sich der mônsch teylhafftig macht

Noch sind· ix· frôm̄d sünd zů erzeigē
die jm̄ ď mēsch selbs macht eigen

Varianten: [1] leib. [2] weib. [3] reüt. [4] wirt dôrt tåglig peyn erneüwt. [5] mafs — ziel. [6] dôrt — pein — will. [7] haufs. [8] treib vom im all todtsünd. [9] tôchteren. [10] Will — sâligkeit. [11] tragheit. [12] viel. [13] seinem — straff. [15] wider — sâligkeit. [16] Darnach — sâligkeit. [17] Dar — yeder. [19] senffte — seinem. [20] sein — beclagen thût. [23] im. [24] frůg. [25] widerwertigkeit. [26] ix frembden. [27] mensch teilhafftig. [28] Aber — frembd. [29] im.

Der sünd schafft· rot· uñ nit wil wern
Schelck tût behusen uñ mit jn zern
Teil mitt jn hat ja zů tût neigen
Sy befrydt / jr übel tût verschwygen
Sy nit ufs brûderlich lieb underwifst
Wer sich hantwerck und handel flyfst
dor ufs schād laster uñ schalkeit wachē
als die kartē würfel uñ spilbret machē
schneblecht schů· zottet kappē zerschnitē gewand
uñ al nüw fünd die do dienēd zů schād
bůln brief weltlich lied vastnacht spil
ungelt beschwerūg uñ nüwer zôll vil
Wan was sich übels dor ufs erfint
Des selben sy alles ein ursach sint

Dz· xvi· die sünd wyder die· x gebott

Ouch sündt d' mônsch offt wid' got
In iedem stück der zehen gebot
Die got hies Moysen verkünden
Das erst / ein jeder bricht mit sünden
Der me dañ einen got bett an
Nit halt ein wesen und dry person
Wer caracteres helt und verworfē tag
Noch zouber uñ wettermachē hat frag
Gloubt an troumen / worsagen ufsrüfen / beschryē
Für geschossen / woffen und für wunden zů fryen
Wer gloubt an handgyft / figur / und wünschelrůten
An schetz graben und die des zů můten

Varianten: [1] rott — will. [2] thût behausen. [3] mit inn — thût. [4] Sie befridt — verschwigen. [5] Sie — underweifst. [6] fleifst. [7] Dar — schalckheit wachfsen. [8] wirffel. [9] Gschneblet — zerschnitten. [10] „do" fehlt in der Basl. Ausg. — dienen. [11] Bůlbrieff — fastnacht spiel. [12] Beschwårung. [13] Wann — dor — erfyndt. [14] sie — sind. [15] wider — gebot gottes. [16] mensch — gott. [17] yedem — gebott. [18] gott hiefs. [19] yeder. [20] gott. [21] wåsen — drey. [22] charackteres. [23] zauber — wåtter. [24] Glaubt — traumen — beschreyen. [25] waffen — freyen. [26] handt gifft. [27] schåtz.

An unholden berchten und pulwitzen
die die tor sül melkē uñ uff dē bock sitzē
Ein salb an krucken uñ gablē strycht
uñ obnē do mit zům first hin uſs wycht
uñ die des nachts uff den hewberg farē
Und die mit segen jr vich bewaren
wer gloubt ā schů werfē uber dz houpt
An wegscheidē un an ansprechē gloubt
An loſs legen und an heller schwēmen
Uñ die dy lüt mit wortē plēdē uñ lēmē
Die wurtz legē uff dz über tür uñ unders geschwell
Durch lieb / leyd glück oder ungefell
wer an bultzan gloubt uñ an houpt geschyn
Uff zwybrend drettē das schad sol sin
An rappē geschrey des sterbē bestot
wer wechsne bild am donstag nachts brot
an geyst beswern uñ and' fātasy
Do niene kein gůter grund ist by
Wer fürdert ketzer heyden und judē
Wer sich vil mit jn důt bekruden
Wer hofft in vergencklich creatur
Wer die heilig geschrifft wil gründen und gǒtlich natur·
wer gottes heimlicheit wil durchspehē
uñ alle stuck des globēs wil vschmehē
Und wer do zwiflet an der selen heil
Dē wyrt gewiſslich allē die hell zů teyl
Got strofft die Juden umb diſs gebot
Als Exodi am zwey uñ drissigstē stot
Umb dry und zwentzig tusent man
Do sy das kalb zů Oreb betten an·

Varianten: [3] streicht. [4] fürst hynufs. [6] vych. [7] werffen. [9] håller. [10] die — lemmen und blenden. [11] thür — gschwell. [12] leid. [13] gescheyn. [14] sǒll sein. [15] geschrei der. [16] wechſsne — dornstag. [17] beschwern. [18] Dieser Vers fehlt in der Basl. Ausg. [20] thůt. [23] heilig gschrifft will. [23] will dur spåhen. [24] all — gloubens will verschmåhen. [25] zwyflet — heyl. [26] wirt — teil. [27] strafft — gebott. [28] zwei und dreissigs.ten [29] drey — tausent. [30] sie.

Das ander gebot

Des andern gebots d' mônsch sich wert
Der nit den nāmen gottes ert
Sunder den frevel und ytel nent
In schimpf ernst oder uſs zwifels ent
In spot spricht werlich und uff sin eyt
wer got schilt schmeht uñ jm̄ haſs treyt
Wer got an murmlet wer vō jm lügt
In strofft / wer falschs von jm̄ bezügt·
Syn schweys / blůt / angst und anders verschwert
Gelübniſs verspricht / und nit volfert
In vasten allmůsen und gebett·
Wer nit sin glübd mit ordnung det
Got hies mit nāmen steinen dy
Am vier und zwentzigisten Levitici·

Das dritt gebott

Das dritt wer bricht den fyrtag
Ryt fert got on besunder klag
Sich füllt spillt tātzt uñ nit hôrt meſs
Die heiligē nit mant ires lobes ỿgeſs
wer koufft verkoufft / wer tôtlich sündt
wers heyſst / nit strafft / wers willig vergünnt·
Wer predig meſs und tagzyt versumt
Gots lydē ỿgiſst / nit die sünd uſsrumt
Dise übertretter stroffet got
Als mā das Numeri quindecimo hot
An dem̄ der holtz am fyrtag las
Got lyes jn versteinen / merckent das·

Varianten: [1] gebott. [2] mensch. [3] gots eert. [4] frâvel — eytel. [5] schympff — zweifels. [6] spott — wârlich — sein eydt. [7] gott — schmâht — im — treit. [8] gott — im leügt. [9] straff — vom im bezeügt. [10] Sein schweiſs. [11] Glübniſs. [12] almůsen. [13] sein gelübt — dett. [14] Gott hieſs — die. [15] zwentzigsten. [17] feyrtag. [18] Reit — geet — clag. [19] fült spielt — mâſs. [20] irs lobs. [21] kaufft verkaufft — dôtlich. [22] heiſst — vergünt. [23] bredig mâſs — tagzeit. [24] Gotts leiden. [25] übertrâtter straffet gott. [27] dem — feyrtag laſs. [28] Gott lieſs — mercken.

Das vierd gebott

Das vierd / wer vatter uñ můter unert
jn flůchet trôwt / sy mit zorn beschwert
Ir armůt / alter uñ ouch jr kranckheit verschmeht
wer jñ nit nach gibt sich an jñ vergecht
Ir not klag trůbsal nit understot
An trost / hilff / rat und artzny sy lot
jn spyſs trāck kleyd uñ herberg nit geb
Wer jñ uſs unwillen widerstreb·
Wer nit sinē obren ist underton
Geystlich weltlich / uñ jñ tůt widerstō
Got strofft die sündt mit dem dot
Als das vicesimo Levitici stot

Das· v· gebott·

Das fünfft / tôt uſs haſs oder zorn
Durch hilff / gunst / gob· oder einicherley vorn·
Uſs rot mit willen ī ernst oď schimpff·
Mit geverlichē rechtē uſs argē glimpf
Wer iemāt nochredt oder er abschnyt
Wer des gestot oder ursach gyt·
Dise übertretter stroffet got
Glid umb glid dot umb dot
Als das nemlich jñhelt der titel
Levitici am vier uñ zwētzigstē capitel

Das· vi· gebott

Und wider das sechst ein ieder sünt
Des hertz mit unküsch ist entzünt·
Und gibt ir nach / und nit wider stot·
wer wider recht wys dor mit umb got

Varianten: [3] flůcht — sie — beschwårt. [4] verschmåht. [5] in — in vergåcht. [7] artzney. [8] speiſs — cleid — gåb. [9] in — widerstrebt. [10] seynem obersten — underthon. [11] Geistlich — thůt. [12] Gott strafft — sünd. [16] gab. [17] schympff. [18] gefårlichem — glympff. [19] yemand nachredt — eer abschneid. [20] geyt. [21] strafft. [22] tod umb todt. [23] inhelt. [26] yeder sůndt. [27] unkeüsch — entzündt. [28] noch. [29] wyſs.

Wer die unvernünftigen tier sicht an
Das wyb ein wyb / der man ein man
Wer die mifsbrucht in der ee
Dañ umb frucht rechtformlich dz verstee
wer blôd'uñ schwäger wyber nit spar
fründ gevater dochter uñ geschwistret gar
Wer heiliger stett und verbottner zyt nit schon
Zů vor ufs aller geistlichen person
Die sünd strofft got ob irs bedenckt
Do er die gantzen welt versenckt
Bifs an acht mônschen die er lies
Als sagt das vierd capitel Genesis

Das· vij· gebott

Das sybent gebot eȳ ieder bricht
Der diebery noch sinț und dicht·
Wer stilt gůt lümet / er oder hab
Mut zol oder zehend brichet ab
Geschafft / gelt / opfer und kirchen recht
wer heilig stet durch beroubūg schmeht
Wer heiltum stilt und das sacramēt
gewichts uñ geheilgts wie mā dz neñt
Wer lydlon und entlehetz behelt
Gestolens und gefundes uñ es nit wyderstelt·
Gewůcherts / geroubts wie man das hat
Nit wyder gibt noch der priester rat
Wer ifst und trinckt vō gestolnem gůt
Wer unrechts mit wissēn kouffen tůt
Wer dieb dürch diepstal willē behust
Ir diepstal heimlich zů jm mufst

Varianten: [1] unvernünfftigen thyer. [2] weib. [3] myfsbrucht. [4] fôrmlich. [5] weiber. [6] gevatter tôchter — geschwister. [7] zeyt. [9] strafft gott. [10] gantze. [11] menschen — liefs. [14] gebott ein yeder. [15] dieberey nach synnt — diecht. [16] stielt — eer. [17] Mutt zoll — bricht. [18] opffer — techt. [19] stett — beraubung schmäht. [21] geheiligs — nent. [22] entlehentz. [23] wider. [24] geraubts. [25] wider — nach. [27] kauffen thût. [28] diebstal — behufst. [29] diebstal.

Die stroff der sünd sůch an dem titel
Josue an dem sybenden capitel·
Von Achors diepstal und erzel
Wie do die kinder vō jsrael
Entrinnē můsten von all iren fytnen
Bis sy den Achor versteinten·

Das· viij· gebott

Mā sünt ouch wyder das acht gebot
Wer falscher zügnifs by gestot
Wer falsches zügt oder zügnifs nimpt
Wer got zů zügē in falschem bestimpt
Wer wars· bezügt ufs hafs und ufs nyd
Wer lugen bestet / falsch glychnifs gyt
Mit trurigē trurt ufs falscher art
Mit froen felschlich frôlich gebart
Umb dise sünd wurden getôtet
Zwen richter die der Daniel nôtet
Zů zügen umb Susanna tod
Als mā das Danielis tredecimo hat

Das· ix· gebot

Dar nach das nünd gebot ich künd
Dar wider ouch ein ieder sünt
Der synes nechstenwyb zů uner
Meyd knecht sun oder tochter beger
Wer sy grüfst bůlt in hoffiert oď vō jñ singt
Durch sy ficht / ringt / dantzt oder springt·
Schickt brieff nim̄t schēck tregt libery
Wirbt jm oder andren wie dem̄ sy

Varianten: [1] straff. [2] am. [4] Israhel. [5] Entrynnen — fynden. [6] Bifs sie. [8] sündt — wider — gebott. [9] gezeügnifs bey stot. [10] gezeüg — zeugnifs. [11] gott — gzeügen — bestympt. [12] bezeügt. [13] bestât — glichnifs gibt. [15] frâuend fâlschlich. [17] riechter. [18] gezeügen — todt. [19] hot. [20] gebott. [22] yeder sündt. [23] seins nâchsten weib. [24] Mâgd. [25] sie — hofiert — „vō“ fehlt in der Basl. Ausg. — in. [26] sie fycht. [27] nympt — treit liberey. [28] sey.

Wañ umb die sünd kam̃ David ī we
Do er begeret der Bersabe
Also das sin zwen sün die tumen
Der ein sin schwester ouch bracht umē
Und trybend den vatter uſs in haſs
Secūdo regū tredecimo sůch man daſs

Das zehend gebot

Mā sünt ouch wyder das zehēd gebot
Wer sich hie nit genůgen lot
Und bőslichen gert syns nechsten gůt
Zierd· glück· er· sterck· iugent oder můt
Rend· zins· gült oder ander hab
On rechtiklich ursach der gang sin ab
Umb die sünd wart des rychen sel
Gesetzt in heisser hellen quel·
Als Ecclesiastes das bewert
Und Jesus Luce sedecimo das lert

Das xvij· die umbstend der sünd·

Nun ob dem allen jch verkünd
Dz mā ouch bycht umbstēd der sünd
Dz ist dz mā ouch meld dor by
Mit was hilff iede geschehen sy·
Mit wem̃ wie offt wer weñ und wo
Man hat gesünt hie dort oder do
Wor umb an was dagē fry od' genőt
In wort werck gedäcken schimpf ernst oder gespőt·

Varianten: [1] kam. [3] sein — thummen. [4] sein. [5] triben. [6] Secundi — „man" fehlt in der Basl. Ausg. — das. [8] sünd — wider — gebott. [9] benůgen. [10] bőſslich bgert seines nåchsten. [11] eer — jugend. [12] Rendt, gült, zins — gab. [13] rechtiglich — sein. [14] ward — richen seel. [16] bewert. [20] beicht. [21] darbey. [22] yede — sey. [23] wann. [24] gesündt — dőrt. [25] War — tagen frey. [26] gedanck schympff — gespőtt.

Das· xviij· die unnützē gůtē werck zů ewigem leben

Noch merckt eins hie für das hôhst
Das nôtigest uñ dz aller grôſst
Ob nun ď mēsch all sin sünd bedenckt
uñ die vor dē priester gantz uſs schenckt
Tůt bůſs / ůbt gůte werck dar zů
Fast uñ bett mit andacht spot uñ frů
Gibt almůsen opfert kestigt sin lyb
gedēckt siner fründ eltren kīder uñ wyb
Stifft sel geret jarzyt und ewig meſs
Dar by siner glübd ouch keins vergeſs
In walferten uñ ouch in andren dingē
Tů als das gůt das er mag verbrīgē
Hat er do by ein sôlchen můt
Dz er es nit luter umb gottes willē tůt
Besunder er sůcht sich selbs dar jnnen
Das er den hȳmel müg gewinnen
Und vor der hell dort sy behůt
und nit gebrust hab an zytlichem gůt
Und hie in weltlichet er bestee
Und jm kein zytlich schand zů gee
Und zytlich glück jm̄ nit stand ab
und hie syns lybs gesuntheit hab
Und ob der selben keins nit wer
Das er dañ gottes nit achtet ser
Zů dem sprich jch wer also stirbt
Das er den frid gottes nit erwirbt
Und hat syn lon hie ingenūmen
Und bringt jm an der sel keinē frūmē

Varianten: [1] nützen — zů dem ewigen. [3] merck — hôchst. [4] grôst. [5] sein. [7] Thůt. [9] opffert — leib. [10] seiner — weib. [11] måſs. [12] bey seiner. [13] auch. [14] volbringen. [15] bey — solchen. [16] „luter“ fehlt in der Basl. Ausg. — thůt. [18] hymel môg. [19] sey. [20] zeitlichem. [21] weltlicher eer. [22] zeytlich. [23] zeitlich — im. [24] seins leibs. [29] sein. [30] seel.

Vor uſs wer gůts in tod sünden tůt
Und der nit hat zů bychten můt·
Ouch so der mônsch wil werdē gesehen
Der werck halben die vō jm geschehē
Als die meſsgewād ī die kirchē schēcken
Und hinden pfyffer schilt doran hēckē
Des glychen zů kirchen glesren toflen und stůlen
So die lüt am notigesten betten süln
So gaffen sy die pfyffer schilt an
Und můssens für luter hoffart verstā
Als manchē jr dañ die erd verschlickt
Als dick wyrt noch dē moler geschickt
Als kum er nit zů gnaden als lang
Biſs iedem ein schilt in der kirchē hāg
Dor uff ein helm mit einem rappen schwantz
Dor by geschriben / hie lyt jungher Frantz
Ob nun der schenpart dryssig do stünden
Noch můſs die geschrifft jren nāmen künden
Dañ das· sy zů verston wellen geben
Im̄ dot jr hoffart als im̄ leben
Glosieren sy es dañ uff jr herkūmen
Das wyrt by einem wopen als wor vernummen·
Recht als by so vil tüfels kôppfen
Was mag dir das vil eren schôpfen
Es kum̄t ein ieder wol genůg her
Lug nür wie er von hinnen ker
Wer nit gloubt das sôllich ytel er
Der sel dort mer jr leyd beschwer

Varianten: [1] todt — thůt. [2] beichten. [3] mensch will. [5] meſsgewandt. [6] schild daran. [7] glichen — glesern taflen. [8] leüt — nôtigosten — sôllen. [9] sie. [10] hochfart verston. [12] wirt nach — maler. [13] kåm — genaden. [14] yedem. [15] Dar. [16] Dar bey — lit iunckher. [17] schônbart dreysig. [18] kunden. [19] sie — verstan. [20] Im tod — hochfart — im. [21] sie das. [22] wirt bey — wapen — vernumen. [23] bey — viel teüfels kôpffen. [24] schôpffen. [25] kumpt — yeder — gnůg hâr. [27] sôlich — eer. [28] leid.

Dañ das er jr bring nutz und frūmen
Der ist an wyſsheit unvolkummen
Oder meystu ie und wilt das wenen
Das got din hertz nit sol erkennen
Der dich on dich erschaffen hat
Und dē ouch gātz nichts verborgē stat
Und wüst dich selber das zů geweren
Wañ du des iemer mǒchtest begeren
Wañ du sin er hie sůchen woltest
Als du vor allen dingen soltest
Dar umb ůb gůtz on glyſsnery
Das dich die urteil gotz nit beschry
Dar umb dort an dē jüngstē gericht
Do kein entschuldigung hilfet nicht

Das· xix· wie man sich noch dieser bycht richten sol·

Fürbaſs ein ieder mǒnsch bedracht
Das dise bycht nit ist gemacht
Daſs sich ein ieder der begee
Gantz glych als hie geschriben stee
Sunder das man sich doriñ ergrünt
In welchem stück einer hat gesünt
Das er sich in demī selben erlüter
Das nützt blyb kleben in der ryter
Und als dick er sy überschow
Das jm̄ ab ieder besunder grow
Und die berüw nach jrem stant
Dar noch in einer gemein allsant
Sol er sy besüfftzen und beklagen
und heimlich an sin hertz do schlagen

Varianten: [2] wyſheit. [3] meynstu ye. [4] gott dein — sǒll. [5] hatt. [7] wiſs — gewåren. [8] yemer mǒchst. [9] sein eer. [11] gleyſsnerey. [12] beschrey. [13] dǒrt. [14] entschuldigen hilffet. [15] nach — beicht. [16] soll. [17] mensch. [18] beicht. [19] das — yeder. [20] gleich alſs — geschrieben. [21] dar in ergründ. [22] gesündt. [23] dem. [24] nicht blib. [25] sie überschaw. [26] im — yeder — graw. [28] nach. [29] Soll — sie — beclagen. [30] sein.

All heiligen und die engel mieten
Dz sy got wellēd trüwlich für jn bitē.
Und so du das mônsch hast geton
So lofs din bycht nit lenger an ston
Und nim̄ dir ein bychtvatter für
Der gehôr uñ gelert sin als sich gebür
Vor dem so tů din hôhsten flyfs
Und ob du dañ nit in sûlcher wyfs·
Dich gātz erklagst noch dinē fürnemē
So sicht got an din grofs verschemen·
Dor umb gib schuldig dich gar eben
All diner vergessen sünd dar neben
Und nim mit andacht uff die bůfs·
Und gang dañ hin mit geringem fůfs
In sollichem fürsatz frôlich und fry
Das dirs vō got als noch gelossen sy
Kanst du dich selber bas verstan
Ob jch etwas vergessen han
Und etlich sünd nit het erzelt
Wo einem jeden das zů fellt
Do er sich dañ weifs schuldig iñ
Die bycht er ouch noch form und siñ
Als jch jm̄s hab gelegt an tag
Wañ jch es nit wol als gewissen mag

Das· xx· die pyn unnd grüselichkeit der hellen·

Wer aber nit volgt mynem trüwen rot
Rüw / bycht uñ bůfs under wegen lot
Von dem scheidt sich got ewicklich
Und wyrt ouch nit erbarmē sich·

Varianten: [1] myeten. [2] sie gott wellen — bitten. [3] mensch — gethon. [4] lafs dein beicht. [5] nymm — beichtvatter. [6] sie. [7] thů dein hôchsten fleifs. [8] sôlcher weifs. [9] etclagest — deim. [10] gott — dein. [11] Dar. [12] deiner. [13] nym. [14] hyn — geringen. [15] frey. [16] gott — sey. [17] bafs. [19] ettlich — hett. [20] yeden. [22] nach — synn. [23] ims. [25] peyn und greüfslicheit. [26] meinem getrüwen. [27] beicht — underweg. [28] gott ewiglich. [29] wirt auch.

Dort an dem jüngsten tag über jn
Und wyst jn uff die lincken hand hin·
Zů der gantz grusamen schar der hellen·
Zů Lucifer und allen sin gesellen·
In die unsterblichen todes not
On all uffhörung frůg und spot
Dort in dem stahel schmeltzenden für
In schweflendē flāmen gātz ungehür·
By grofser zan klapprender kelt
Mit schmertzlichem we on ufs gezelt·
Dôtlich gestanck untôtlicher wurm·
Stet haglendes gewitter / der tonder sturm·
Und aller tüfel grusams gesicht
Die mônschlich hertz besinnet nicht·
Wie sy in grifsgrāmender armung·
Dôrt lyden quel on alle erbarmung·
Und sind gantz ufs gesündret von got
Verflůcht von aller hymlischen rott·
Sich mônsch das alles bedracht mit schmertzen
Hab recht fürsichtikeit im̄ hertzen·
Thů bycht / nim̄ bůfs mit worer rüw
Das rot jch dir mit gantzer trüw
Und folgstu mir des willecklich
Myn sel setz ich zů pfand für dich
Das got in dyner letsten not
Dir gantz barmhertzicklich by gestot·
Un an dem jüngsten tag besunder
So er sitzt in der wolken zunder·
Mit brinnendē anblick als ein glůt·
In eines frysamē lôwen můt·

Varianten: [2] weyfst — handt. [3] grausamen. [4] sein. [5] tods. [6] frü. [7] feür. [8] ungeheür. [9] Bey — clapprender. [12] Stât. [13] teüfel grausamfs. [14] menschlich. [15] sie. [16] Dort leidem quell. [17] gesündert — gott. [18] hymlischen. [19] mensch — betracht. [20] fürsichtigkeit im. [21] beicht nymm — reüw. [22] rat — treüw. [23] volgstu — willigklich. [24] Mein. [25] gott — deiner. [26] ganz barmhertzigklich bei. [28] wolcken. [29] brennendem. [30] eins freysamen.

Vor dem̄ der hym̄lisch hof erschrickt·
Das er so grusam ist geschickt
Der hie gantz glych einē lemblin wafs
Sich mēsch da selbst hab vō mir dafs·
Das zů dir spricht der megde sun
Und zů allen die hie sin willen tůn
Kumt her besitzt mynes vatter rych
Mit frőyden jemer und ewecklich·

Das· xxi· von den dryen goben der sel im̄ ewigen leben·

Do hat die sel dry goben grofs·
Das erst ist schowē on underlos·
Den anblick gots on als abwenckē
Das ander ist lieb die sich wyrt senckē
Von jr in got mit foller ergetzung·
Das dritt das sy begrýfft on letzung
Alles das sy hie gehofft hat gantz·
Noch christenlicher ordinantz·

Das· xxij· von den vier goben des lychnams in ewigem leben·

Dor noch der lyb vier goben hat
Das erst subtilikeit der nützt wyderstot
Die ander grofse schnellikeit ist·
Dor durch der lyb in kurtzer frifst·
An unzelich und kum̄t nohet und wyt
Das dritt ist gantz unlydlicheit
Dor durch in niemer berůrt kein pyn·
Das vierd das er der sterne schyn

Varianten: [1] dem — hymlisch hoff. [3] glich eim — was. [4] do — das. [5] mâgd. [6] sein — thůn. [7] Kumpt härr — meins — rich. [8] frôuden yemer — ewigklich. [9] gaben — im. [11] hatt — drey gaben. [12] underlofs. [13] gottz. [14] wirt. [15] gott mitt voller ergôtzung. [16] sie begrifft. [17] sie. [18] Nach. [19] gaben — leychnams. [20] im ewigen. [21] Dar nach — gaben hatt. [22] wider stat. [23] grofs. [24] Dar — frist. [25] unzâlich — kumpt nahet — weit. [26] drit — unlidlicheit. [27] Dar — nymmer — pein. [28] sternen scheyn.

All übertrifft mit syner klorheit·
Wañ er zů syben molen in warheit
Wyrt klerer weñ do ist die sun̄
Und hat sollich frôid in gottes wun̄
Die or nie gehort / noch oug nie gesach
Noch munt uff erd nie uſs gesprach
Noch ist ī mônschen hertz nie kūmen
Wie gott dort lonen wil den frūmen

Dz· xxiij· die unuſssprechēlich frôid der ewigen selikeit·

Wañ do ist frôid on alle not
Ewiges leben on allen tod
Ewige gesuntheit on alles krancken·
Durch schnyd glātz on alles abwāckē
Klor liechter tag on alle nacht
Und einikeit die sich nit zwifacht
In lob gesang dryer hierarchy
In stim̄ jr süſsen simphony
Do durch sy all in got frolocken
Mit aller schar der hym̄lischen tocken
Zů den uns gott well allen helfen
Und ouch den armen sündigen welfen
Der uns die bycht zů samen samelt
Und ob er ienet hett gestamlet
In ettwar das man ungedult
Das ist werlich siner sünden schult
Des bitt jch dich herr jesu christ
Biſs jm̄ beholfen in der frist

Varianten: [1] seiner clarheit. [2] malen. [3] Wirt clårer. [4] freüd. [5] aug nye. [6] mund — nye uſssprach. [7] menschen — kommen. [8] dôrt — will die. [9] unuſssprechlichen freüd. [10] sâligkeit. [11] freüd. [12] Ewigs — todt. [13] Ewig. [14] schein. [15] Clar. [16] einigkeit — zwyfacht. [17] dreyer hierarchey. [18] stymm — symphoney. [19] sie — gott. [20] hymelschen. [21] wôll — helffen. [22] welffen. [23] unſs — beicht — samlet. [24] yergant. [25] etwar — mun ungetult. [26] worlich seiner. [28] im beholffen.

Die wil noch sy der schnit der eren
Und lafs din heiliges blůt verrerē
Im̄ hylfflich syn und ouch uns allen
wer dor in̄ hab ein gefallen
Der helff mir frölich sprechen Amen·
Des helff uns got der herr allē samen
In siner hym̄elischen eer*
Das hat Hanns Foltz barbirer
Zů Nůrenbergk gedichtet das ist war
Im̄ tusent vierhundert und drü und sybenzigisten jar
Zů trost den die es hören und lesen
Dar durch sy an der selen genesen
In dem̄ hym̄elischen vatter land
Das verlyh uns got allen sand·

MCCCCXCVJJ·

Varianten: [1] wyl — ernen. [2] dein heilig. [3] Im hilfflich sein — unfs. [4] dar. [6] unfs gott — sammen. [7] seyner hymlischen.

* Mit diesem Vers schliefst das Gedicht in der Basl. Ausg. Derselben ist am Ende beigefügt: Gedruckt zů Basel durch Niclaus lamparter.

STRASSBURGER
THEOLOGISCHE STUDIEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. ALBERT EHRHARD, UND Dr. EUGEN MÜLLER,
PROFESSOR AN DER K. K. UNIVERSITÄT IN WIEN, PROFESSOR AM PRIESTERSEMINAR IN STRASSBURG.

VIERTER BAND.

DRITTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
1901.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.
STRASSBURG. AGENTUR VON B. HERDER.

DIE ANFÄNGE

DER

IRREGULARITÄTEN

BIS ZUM ERSTEN ALLGEMEINEN KONZIL VON NICÄA.

EINE KIRCHENRECHTLICHE UNTERSUCHUNG

VON

Dr. CAMILL RICHERT.

FREIBURG IM BREISGAU.
1901.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.
STRASSBURG. AGENTUR VON B. HERDER.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 29. Iulii 1901.

✠ **Thomas,** Archiepp̃s.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Vorliegende Studie, zu welcher der Rektor des Collegium Sapientiae zu Freiburg i. B., Herr Prälat Prof. Dr. Heiner, die Anregung gegeben, beschäftigt sich mit einem Abschnitt der kirchlichen Disziplin aus der vornicänischen Zeit, über welchen eine Monographie oder eine eingehendere Abhandlung bisher gefehlt hat. Thomassins Traktat über die Irregularitäten in den fünf ersten Jahrhunderten in seiner Vetus et nova ecclesiae disciplina ist gerade in Bezug auf die zu behandelnde Periode ganz unvollständig. Eine kurze Zusammenstellung der Irregularitäten in den ersten drei Jahrhunderten lieferte Probst, Kirchliche Disziplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, Tübingen 1873, 65 ff.

In diesem neuen Versuch war der Verfasser bestrebt, das Fundament dieses kirchlichen Rechtsgebäudes, soweit es ihm die spärlich vorhandenen Quellen gestatteten, freizulegen. Der Fachmann wird sich leicht überzeugen, dafs die Lehre von den Irregularitäten hierdurch in manchen Punkten eine Erweiterung erfahren hat. Da der Kirche bei ihren Forderungen an den geistlichen Stand stets das wahre Ideal des Priestertums, der Ewige Hohepriester, vorgeschwebt, so ist es selbstverständlich, dafs die frühere und spätere Zeit in ihrem Streben, den Priesterstand vor jedem Makel rein zu bewahren, in zielbewufster Einmütigkeit die Hand sich reichen, mochte auch die dieser Disziplin zu Grunde liegende Idee im Wechsel der Zeiten zu strengeren oder milderen

disziplinarischen Verordnungen geführt haben. Die meisten Irregularitäten, die wir im späteren Rechte vorfinden, gehen in ihrem Ursprung auf die ersten Zeiten des Christentums zurück; andere schlummerten damals noch in ihrem Keime, um erst allmählich unter dem Einflusse äufserer Verhältnisse zur Entwicklung zu gelangen.

Ich übergebe diese Arbeit der Öffentlichkeit mit dem Wunsche, damit ein Scherflein zur Lehre über die altkirchliche Disziplin beigetragen zu haben.

Rappoltsweiler im Elsafs, am Herz-Jesu-Fest 1901.

Dr. **C. Richert,**
Vikar.

Die Quellen,

auf welchen meine Studie beruht, sind folgende:

Die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes.

Die Doctrina duodecim apostolorum nach der Ausgabe von Funk, Doctrina duodecim apostolorum, Tübingen 1887.

Die apostolischen Väter nach der Ausgabe von Funk, Opera Patrum apostolicorum 1, Tübingen 1887.

Iustinus Martyr, Dialogus cum Tryphone, ed. Otto, Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi vol. 2, tom. 1, p. 2, ed. 3, Jena 1876—1881; Apologia I pro christianis a. a. O. vol. 1, tom. 1, p. 1.

Athenagoras, Supplicatio pro christianis, ed. Otto a. a O. vol. 7, Jena 1857.

Theophilus Antiochenus, Ad Autolycum, ed. Otto a.a. O. vol. 8, Jena 1861.

Minucius Felix, Octavius, ed. Halm, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum vol. 2, Wien 1867.

Irenaeus, Adversus haereses, ed. Migne, Patrologiae cursus completus, Series graeca tom. 7, Paris 1857, col. 433 ff.

Clemens Alexandrinus, Paedagogus, ed. Migne, P. gr. 8, 249 ff.; Stromata a. a. O. 8, 685 ff.; Quis dives salvetur a. a. O. 9, 604 ff.

Hippolytus, Philosophumena, ed. Duncker und Schneidewin unter dem Titel: S. Hippolyti ep. et mart. Refutationis omnium haeres. libror. decem quae supersunt, Göttingen 1859.

Tertullian., Apologeticum adv. gentes, Migne, Patrologiae cursus completus, Series lat. 1, 257 ff.; Liber ad Martyres 619 ff.; De spectaculis 627 ff.; Liber de idololatria 661 ff.; Liber ad Scapulam 697 ff.; De poenitentia 1223 ff.; Liber I ad uxorem 1273 ff.; Liber II ad uxorem 1287 ff.; De praescriptionibus haereticorum 2, 9 ff.; De corona militis 73 ff.; Liber I ad Marcionem 243 ff.; De exhortatione castitatis 913 ff.; De monogamia 929 ff.; De pudicitia 979 ff.

Cyprian., Testimoniorum libri tres, ed. Hartel, Corpus scriptorum ecclesiasticorum lat. vol. 3, pars 1, Wien 1868, 35 ff.; Liber de habitu virginum 187 ff.; De lapsis 237 ff.; Ad Demetrianum 351 ff.; De opere et eleemosynis 373 ff.; De bono patientiae 397 ff.; Epistulae, vol. 3, pars 2, Wien 1871.

Vita Caecilii Cypriani (Pontio diacono vulgo adscripta), ed. Hartel, Corp. script. eccl. lat. vol. 3, pars 1, Wien 1868, xc ff.

Die karthagischen Synoden des 3. Jahrhunderts in Cyprians Briefen.

Origenes, Contra Celsum, Migne, P. gr. 11, 641 ff.; In libr. Iesu Nave homiliae 12, 325 ff.; In Leviticum homiliae 12, 405 ff.; Homiliae in visiones Isaiae 13, 219 ff.; Commentariorum in evang. sec. Matth. 13, 836 ff.; In Lucam homiliae 13, 1801 ff.; Commentar. in epist. ad Rom. 14, 837 ff.

Didascalia, ed. Lagarde in Bunsens Analecta antenicaena tom. 2, London 1854.

Canones ecclesiastici, ed. Funk als Beigabe zur Doctrina duodecim apostolorum, Tübingen 1887; ed. Pitra, Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta, Rom 1864.

Die Synoden von Ancyra, Arles, Neocäsarea, Elvira und das Konzil von Nicäa nach der Ausgabe von Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien nebst den apostolischen Kanones, Freiburg i. B. und Leipzig 1896.

Petrus Alexandrinus, Epistola canonica, Migne, P. gr. 18, 468 ff.

Lactantius, Divinarum institutionum liber V: De iustitia, ed. Brandt, Corp. script. eccl. lat. vol. 19, pars 1, Wien 1890, 398 ff.

Eusebius, Historia ecclesiastica, Migne, P. gr. 20, 45 ff.; De martyribus Palaestinae 20, 1457 ff.

Socrates, Historia ecclesiastica, Migne, P. gr. 67, 29 ff.

Theodoret, Historia ecclesiastica, Migne, P. gr. 82, 881 ff.

Optatus, De schismate Donatistarum, Migne, P. lat. 11, 883 ff.

Siricius, Ad Himerium, Migne, P. lat. 13, 1131 ff.; Canones synodi Romanorum ad Gallos 13, 1181 ff.

Innocenz I., Brief an die macedonischen Bischöfe und Diakonen, Migne, P. lat. 20, 526 ff.

Hieronymus, Epistola 33 ad Paulam, Migne, P. lat. 22, 446 ff.; Commentar. in Osee 25, 815 ff.; Commentar. in Michaeam 25, 1151 ff.; Commentar. in epist. ad Titum 26, 555 ff.

Augustinus, Epist. 43, Migne, P. lat. 33, 159 ff.; Epist. 185 33, 792 ff.

Die apostolischen Kanones nach der Ausgabe von Lauchert a. a. O.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort v

Quellen vii

Einleitung . . . . . 1—13

Erstes Kapitel.

Die Irregularitäten wegen Mangels sittlich-religiöser Eigenschaften.

§ 1. Die Irregularität wegen eines wenn auch abgebüfsten Verbrechens . . . . . 14—26

§ 2. Die Irregularität wegen Sünden gegen die Keuschheit 26—31

§ 3. Die Irregularität der Häretiker und Schismatiker . 32—47

1. Die materiellen Häretiker 33—39. — 2. Die formellen Häretiker 39—43. — 3. Dispensation 43—47.

§ 4. Die Apostaten . . . . . 47—54

Zweites Kapitel.

Die Irregularitäten wegen Mangels sittlich-religiöser Erprobung und Bewährung.

§ 1. Die Neophyten . . . . . 54—58

§ 2. Die Kliniker . . . . . 58—63

§ 3. Die Bigamie (Verehelichung nach der Weihe) . . 64—79

§ 4. Die Dispensation von der Irregularität der Bigamie . 80—92

Drittes Kapitel.

Die Irregularitäten in geistiger Hinsicht . 92—99

Viertes Kapitel.

Die Irregularitäten wegen körperlicher Gebrechen 99—106

Fünftes Kapitel.

Die Irregularitäten wegen gewisser äufserer Lebensverhältnisse.

§ 1. Weltliche Ämter und Würden . . . . . 106—111

§ 2. Die Sklaven . . . . . 111—113

§ 3. Kriegsdienst . . . . . 114—116

Einleitung.

CHRISTUS gründete seine Kirche als eine von allen übrigen verschiedene, bis zum Ende der Zeiten fortdauernde Gesellschaft, als ein Reich, das zwar in dieser Welt, jedoch nicht von dieser Welt sein sollte. Der nächste Zweck dieser Gesellschaft sollte kein anderer sein, als das von Christus begonnene Heilswerk fortzusetzen, die durch den Sündenfall in die Knechtschaft des Satans geratene Menschheit von den Fesseln ihres Widersachers zu befreien und ihrem letzten Ziele, der endgültigen Freundschaft mit Gott, der ewigen Glückseligkeit, entgegenzuführen.

Es ist aber ein im Wesen jeder Gesellschaft begründetes Postulat, dafs nicht einem jeden Mitgliede dieselben Rechte zukommen, sondern dafs notwendigerweise eine Über- und Unterordnung vorhanden sein mufs, soll die gesellschaftliche Bethätigung eine zweckdienliche sein. Deshalb mufste auch eine zweckentsprechende Organisation die Kirche durchdringen, sie mufste sich aus einem leitenden und geleiteten Elemente zusammensetzen. Diese in der Natur der Sache begründete ist auch die von Gott gewollte Ordnung. Darum wählte der Stifter der Kirche aus der Menge der Gläubigen einige Männer aus und übertrug ihnen dieselbe Gewalt, die er von seinem himmlischen Vater erhalten, nämlich das Lehr-, Priester- und Hirtenamt. Die Apostel sollten die Völker in den religiösen Wahrheiten unterrichten, die religiösen Kulthandlungen vornehmen, die Kirche leiten und regieren nach den religiösen Gesetzen, dieselben einschärfen und für deren Beobachtung Sorge tragen.

An die Perennität der Kirche ist aber notwendigerweise das Fortbestehen ihrer Regierungs- und Verwaltungsorgane

geknüpft, und so trat an die Stelle des Apostelkollegiums als Träger des ordentlichen Apostelamtes der Episkopat, dem die Priester und Diakone als Gehilfen zur Seite stehen. Zur Befriedigung praktischer Bedürfnisse zweigten sich von dem Amte der letzteren im Laufe der Zeit die sogen. „ordines minores“ ab[1], die somit auch ihrerseits an dem Ausbau des mystischen Leibes Christi thätig sein sollten.

Da aber die Verleihung der geistlichen Ämter nach göttlichem Rechte der Kirche anheimgestellt ist, so hat dieselbe auch die Pflicht, für eine zweckgemäfse Vergebung dieser Ämter Sorge zu tragen. Von jeher mufste die Kirche darüber wachen, dafs nicht untaugliche und unwürdige Leute in den verantwortungsvollen klerikalen Stand erhoben würden. — Diese ihr auferlegte Fürsorge fand in der Feststellung gewisser Weihehindernisse, der sogen. Irregularitäten, ihren Ausdruck. Wer sich demnach nicht im Besitze der gesetzlich geforderten Eigenschaften befindet, kann wegen dieses Mangels dem geistlichen Stande nicht einverleibt werden. Ein solcher ist nach kirchlichem Sprachgebrauch „irregulär“.

Jener Mangel, der eine Irregularität verursacht, kann sich aber auch erst nach empfangener Weihe einstellen und somit entweder die Ausübung des bereits übertragenen Amtes kraft kirchlicher Anordnung vollständig oder teilweise verbieten, oder auch, ohne besagte Wirkung hervorzubringen, nur die Unfähigkeit zur Verwaltung eines höheren kirchlichen Amtes zur Folge haben. Überdies kann eine Irregularität nur für einige Zeit oder für immer bestehen.

Die kirchlichen, auf die Ausschliefsung vom Klerus sich beziehenden Bestimmungen gründen sich meist auf bereits gegebene Vorschriften, die teils dem Alten Bunde angehören, teils und ganz besonders auf jene Anweisungen, welche der

[1] Siehe hierüber Fr. Wieland, Die genetische Entwicklung der sogen. ordines minores, Rom 1897; Harnack, Die Quellen der sogen. Apostol. Kirchenordnung nebst einer Unters. über den Ursprung des Lectorats und der andern niederen Weihen, Texte u. Unters. 2, 5, Leipzig 1886.

Apostel Paulus Timotheus und Titus über die Ordination erteilte. Besondere im Laufe der Zeit sich einstellende Umstände, auf welche der klerikale Stand Rücksicht nehmen mufs, will er seiner erhabenen Aufgabe voll und ganz gerecht werden, können die Aufstellung neuer Irregularitäten verursachen, anderseits aber auch bestehende beseitigen. Daher kann die Zahl der Irregularitäten keineswegs als eine von Anfang der Kirche an bestimmt abgegrenzte betrachtet werden.

Die Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist es, die Frage zu beantworten: Wer war in der vornicänischen Kirche irregulär? Wollte man sich bei der Lösung dieser Frage auf die Ausdrücke „irregularis", „irregularitas" u. s. w. stützen, so erhielte man das negative Resultat, dafs die alte Kirche überhaupt keine Irregularitäten kannte. Das Wort „irregularis" oder ein dasselbe besagender technischer Ausdruck existiert für jene Zeit noch nicht. Die Sache selbst aber ist nichtsdestoweniger von Anfang in der Kirche vorhanden, wie es sich aus unserer quellenmäfsigen Untersuchung ergeben wird.

Da die Irregularitäten in dem Mangel an gewissen zur Bekleidung eines geistlichen Amtes erforderlichen Eigenschaften bestehen, so empfiehlt es sich, einige allgemeine Bemerkungen über die Eigenschaften der Kleriker, wie sie das Wesen und die Aufgabe des geistlichen Amtes erheischen, vorauszuschicken. Dies wird zu einem leichteren Verständnis und zur besseren Würdigung der kirchlichen Mafsregeln betreffs Ausschliefsung vom klerikalen Stande beitragen.

1. Wie der Zweck der Kirche ein übernatürlicher ist, so gehört auch die Kirche selbst der übernatürlichen Ordnung an. Eine göttliche That hat das grofse Werk der Welterlösung vollbracht, nur göttliche Kraft kann dasselbe fortsetzen. Darum ist es Gottes Geist, der durch seine Diener wirkt. Sie sind die Werkzeuge Gottes. Diese Werkzeuge sind aber mit Vernunft und freiem Willen begabte Wesen, es sind Menschen. Der Heilige Geist wirkt durch sie nicht ohne ihren Willen. Sie sind die Wächter und Verwalter des göttlichen Gnadenschatzes, ausgestattet mit göttlichen Ehrenrechten.

Mag aber auch der Mensch in den erhabenen Stand der kirchlichen Hierarchie aufgenommen und dadurch in eine innigere Beziehung zu Gott getreten sein, seine menschliche Natur bleibt in ihrem Wesen dieselbe. Er kann, wenngleich Träger göttlicher Gewalten, kraft seines freien Willens von der Heiligkeit, die der Natur seines erhabenen Amtes entsprechen soll, auf verschiedene Weise und in verschiedenem Grade abweichen. Hierin liegt eine Gefährdung der göttlichen Heilsökonomie, nicht zwar in ihrer Idee, wohl aber in ihrer Verwirklichung. Diese Gefahr von seiten der leitenden Organe der Kirche ist aber eine um so geringere, je gleichförmiger Denken und Wollen der Kleriker dem göttlichen ist, je näher die Träger der göttlichen Gewalten ihrem wahren Ideale, dem ewigen Hohenpriester, selbst stehen. Eine möglichst vollkommene Gottähnlichkeit mufs daher den klerikalen Stand wie im allgemeinen, so auch dessen einzelne Repräsentanten charakterisieren. Nur so wird ein ersprieſsliches Wirken für die Erhaltung und Entfaltung des Reiches Gottes möglich sein.

Obgleich daher jeder Getaufte an und für sich fähig ist, in den Klerus aufgenommen zu werden [1], so folgt doch aus dem Wesen und der Aufgabe des geistlichen Standes, dafs besondere Anforderungen an ihn gestellt werden müssen [2].

Im Alten Bunde war bekanntlich ein besonderer Stamm mit dem Altardienste betraut und die Zulassung zu demselben durch den Besitz gewisser, gesetzlich festgestellter Eigenschaften bedingt. Wurden aber schon an das alttestamentliche Priestertum sehr weitgehende Anforderungen gestellt, um wie viel edler und erhabener mufste sich dann das Priestertum der Erfüllung charakterisieren! Hier war nicht mehr das Vorrecht der leiblichen Abstammung mafsgebend; jene Schranke

[1] Über die Voraussetzungen zum gültigen Empfange der Weihen siehe z. B. Phillips, Kirchenrecht 1, Regensburg 1845, 409 ff.; Hinschius, System des kath. Kirchenrechts 1, Berlin 1869, 7 ff.; Heiner, Kirchenrecht 1^2, Paderborn 1897, 163.

[2] Vgl. Clemens Rom., I ad Corinthios cc. 40 u. 41; Clemens Alex., Paedag. 3, 12.

wurde durchbrochen, und nur den Würdigsten aus dem gesamten neuen Israel sollte der Zutritt zu dem neutestamentlichen Tempeldienste gestattet sein. Dies lehrte der Stifter der Kirche selbst durch die Auserwählung der zwölf Apostel. Die Apostel folgten dem Beispiele ihres Meisters. Als es sich darum handelte, die durch den Abfall des Judas entstandene Lücke auszufüllen, da schlugen sie die zwei Würdigsten vor und erflehten von Gott inbrünstig die Entscheidung. Denn „sehr vollkommen und tadellos in allem wollten sie, dafs diejenigen seien, die sie als Nachfolger hinterliefsen, aus deren guter Amtsführung ein grofser Nutzen, aus deren Fall hingegen das gröfste Unheil entstehen mufste“ [1].

Da durch den Bischof das Priestertum fortgepflanzt werden sollte, so gab Paulus Titus und Timotheus genauere Vorschriften, welche sie als Oberhirten ihrer Kirchen bei Erteilung der Weihen zu befolgen hätten. Wenn aber Paulus dem Timotheus den Befehl erteilt, niemand vorschnell die Hände aufzulegen, so will er damit nichts anderes sagen, als dafs nicht ein jeder würdig ist, ein Kirchenamt zu bekleiden. Der Bewerber mufs mit all jenen Qualitäten ausgerüstet sein, welche sowohl jede vernünftige Furcht einer unwürdigen Übertragung der heiligen Gewalten von seiten des Bischofs auszuschliefsen im stande sind, als auch eine richtige und würdige Handhabung derselben für die Zukunft garantieren und mit moralischer Sicherheit erwarten lassen. Läfst es der Bischof bei Erteilung der Weihen an der nötigen Vorsicht fehlen, so macht er sich je nach Umständen fremder Sünden schuldig.

Die Ämter der kirchlichen Hierarchie sind aber ihrer Erhabenheit und Aufgabe nach verschieden. Deshalb erfordern dieselben auch verschiedene Grade von Tauglichkeit. Der Bischof, als der ordentliche Verwalter des dreifachen Amtes der Apostel, mufs diejenigen Eigenschaften besitzen, ohne welche die ihm übertragenen Gewalten entweder gar nicht oder nicht in gebührender Weise zur Geltung gelangen

[1] Irenaeus, Adv. haereses 3, 3.

können. Desgleichen erheischen auch die übrigen hierarchischen Stufen eine ihrer Würde und Machtstellung entsprechende Vollkommenheit. Alle klerikalen Stufen haben aber, als ein wohlgeordnetes Ganze, an der Leitung der Kirche ihren Anteil. Daher mufs allen das Prädikat der Unbescholtenheit zukommen, eine Forderung, von welcher die Kirche niemals Abstand nehmen kann, da sie schon in der Natur der Sache begründet ist und eine Verzichtleistung der Kirche auf dieselbe ihrem wesentlichen Charakter der Heiligkeit widerspräche. Darum sollen auch bei der Aufnahme in den klerikalen Stand keine menschlichen Rücksichten obwalten und nur Tadellose geweiht werden[1]. Denn vom Klerus, der „frons“ des Volkes, wie sich Tertullian[2] und Commodian[3] ausdrücken, wird verlangt, dafs er durch sein Leben und seinen Wandel den Gläubigen ein leuchtendes Vorbild auf dem Wege zur Vollkommenheit sei[4], eine mit Autorität ausgerüstete Schar, die in ihrer ganzen Haltung dem Volke Achtung einflöfst[5], ohne jedoch dabei in ein gebieterisches Herrschen zu verfallen[6], sondern liebevoll sich aufopfernd für das Wohl der ihr anvertrauten Seelen[7].

Mafsgebend für die Aufnahme in den Klerus seitens der alten Kirche waren hauptsächlich die Anordnungen des Apostels Paulus in den Briefen an Timotheus und Titus. Daher stimmen auch die von den alten Schriftstellern für die Kleriker geforderten Eigenschaften im Wortlaute mit den Pastoralbriefen überein[8].

---

[1] Concil. Carthag. nach Cyprian., Epist. 67, n. 2 (ed. Hartel). Nach Hefele, Konziliengeschichte 1^2, Freiburg 1873, 116, wohl um 253 abgehalten. Vgl. Kanon 9 des Konzils von Nicäa (325).

[2] De monogamia c. 12.

[3] Instructiones adv. gentium deos c. 69.

[4] Vgl. z. B. 1 Tim. 4, 12. Tit. 2, 7. 8. 1 Petr. 5, 3. Polycarp., Ep. ad Phil. c. 6; Hermae Pastor, Visio 3, 9; Cyprian., Epist. 4, n. 3.

[5] Vgl. 1 Tim. 3, 4. 5. 12. [6] Vgl. 1 Petr. 5, 3.

[7] Vgl. z. B. 1 Petr. 5, 2. Ignatius, Ep. ad Polyc. cc. 1, 2 u. 4; Polycarp., Ep. ad Phil. cc. 5 u. 6.

[8] Vgl. Doctrina duodecim Apostolorum c. 15; Canones eccles. 16 u. 20 (aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts; siehe Funk a. a. O. LV); Didascalia z. B. 2, 2; Origenes, In Matth. comment. n. 22; Contra Celsum l. 3, 48; l. 8, 75.

Übrigens wird der paulinische Ursprung dieser Forderungen von Hegemonius[1] ausdrücklich bestätigt.

2. Zur näheren Feststellung, ob ein Kandidat wirklich die zum geistlichen Stande erforderlichen Eigenschaften besafs, hatte nach apostolischer Anordnung[2] der Weihe eine Prüfung vorauszugehen. Der blofse Schein durfte für die Aufnahme in den Klerus nicht ausschlaggebend sein; man mufste von der Würdigkeit und Tauglichkeit des Kandidaten überzeugt sein. Diejenigen, so ordnet Paulus an, deren Sünden und schlechte Werke bekannt sind, werden sofort abgewiesen, über andere jedoch erlaube es nur eine genaue Untersuchung, das richtige Urteil zu fällen. Nur derjenige, welcher sich durch die Prüfung als untadelhaft erwiesen hatte, konnte dem Klerus eingereiht werden. Nach diesem Grundsatze handelten die Apostel selber[3]; auch in der Folgezeit wurde er im allgemeinen beobachtet. Wenn Tertullian den Häretikern vorwirft, dafs ihre Ordinationen übereilt seien[4], so kennzeichnet er hierdurch zugleich die Art und Weise, wie sich die Aufnahme in den Klerus bei den Katholiken vollziehe, ja er sagt ausdrücklich, dafs sich die letzteren bei Erteilung der Weihen der gröfsten Umsicht befleifsigen[5]. Nach

[1] Acta disputationis S. Archelai cum Manete haeresiarcha c. 51: „Paulus . . . legem tradidit . . . quomodo et qualiter oporteat ministros Dei, quales et qualiter fieri presbyteros, qualesque esse debeant, qui episcopatum desiderant; quae omnia bene nobis et recte disposita usque in hodiernum statum suum custodiunt et permanet apud nos huius regulae disciplina“ (Migne, P. gr. 10, 1517). Kefsler, Mani. Forschungen über die manichäische Religion, Berlin 1889, 87 ff., hält diese Akten für eine Kompilation älterer Dokumente und schreibt sie dem Anfang des 4. Jahrhunderts zu. Nach Bardenhewer, Patrolog., Freiburg 1894, 247, entstand diese Schrift in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts und hat den Hegemonius zum Verfasser.

[2] 1 Tim. 3, 10. Obwohl hier nur auf die Diakonen bezogen, so geht doch aus 5, 22 hervor, dafs sich jeder Kandidat des geistlichen Standes einer Prüfung unterziehen mufste.

[3] Clem. Rom., I ad Cor. c. 42.

[4] De praescript. haeretic. c. 41: Ordinationes eorum temerariae, leves.

[5] Ubi metus in Deum (d. i. bei den Katholiken) ibi allectio explorata. A. a. O. c. 43.

der sogen. Apostolischen Kirchenordnung sollten wenigstens drei Männer (d. h. Bischöfe[1]) den für das Bischofsamt Vorgeschlagenen einer sorgfältigen Prüfung unterziehen[2]. Den Kandidaten des Priesteramtes hatte der Bischof zu prüfen[3]. Nicht minder vorsichtig verfuhr man bei der Aufnahme in den Diakonat und in den niederen Klerus[4]. „Fecisse me ... sciatis," schreibt Cyprian an seinen Klerus, „lectorem Saturum et hypodiaconum Optatum confessorem ... examinantes an congruerent illis omnia, quae esse debent in eis, qui ad clerum parabantur."[5] Das Konzil von Nicäa bestimmt ausdrücklich, dafs ein ohne vorhergehende Prüfung Ordinierter nicht in seinem Amte verbleiben dürfe (Kan. 9).

Behufs gröfserer Sicherheit, dafs kein Unwürdiger in den Klerus aufgenommen werde, hatte auch das Volk gewöhnlich ein Wort mitzureden, nicht als ob es selbst den Klerus gewählt hätte[6], sondern nur, damit es ein Zeugnis über den Kandidaten abgebe. Bereits im Alten Bunde vollzog sich die Aufnahme in den Priester- und Levitenstand in Gegenwart des Volkes[7]. Bei der Wiederbesetzung der Stelle des Judas wurden die Apostel durch das Zeugnis der versammelten Jünger unterstützt[8], und bei der Einsetzung der Diakone forderten sie die Jüngerschaft auf, sich nach sieben Männern umzusehen, die einen guten Leumund hätten[9]. Ebenso erwählte sich Paulus den Timotheus erst dann zu seinem Begleiter, als die Gemeinde ein gutes Zeugnis über ihn gegeben hatte[10]. Nach dem Märtyrertode des Jakobus kamen nach

---

[1] Vgl. Funk, Doctrina duod. apost. 60 Anm. 16.

[2] Canones eccl. 16: Δοκιμῇ δοκιμάσωσι ...; Didascalia 2, 2 u. 3.

[3] Canones eccl. 17: Ὁ ... ἐπίσκοπος ... καταστήσει οὓς ἐὰν δοκιμάσῃ πρεσβυτέρους.

[4] Canones eccl. 19 f. [5] Epist. 29; vgl. auch Epist. 38.

[6] Vgl. Kraus, Real-Encyklopädie der christlichen Altertümer 2, Freiburg i. B. 1886, 216 f., Art. Klerus; Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christl. Jahrhunderten, Tübingen 1872, 378 ff.

[7] Lev. 8, 3 ff. Num. 8, 9; 20, 27. 28.

[8] Vgl. Act. 1, 15. 23 ff. [9] Vgl. Act. 6, 3 ff.

[10] Act. 16, 2. 3.

Eusebius[1] die damals noch lebenden Apostel und Jünger des Herrn von allen Seiten her an einem Orte zusammen und hielten gemeinsame Beratung darüber, wer des Jakobus Nachfolger zu werden verdiene. Alle erklärten einstimmig den Simeon, den Sohn des Klopas, des bischöflichen Stuhles in Jerusalem für würdig. Mit Recht konnte sich daher die um das Jahr 253 abgehaltene karthagische Synode bezüglich dieser Praxis auf die Tradition berufen. „Diese Einrichtung," so heifst es in dem Synodalschreiben[2] an einige spanische Gemeinden, „dafs der Priester von dem gegenwärtigen Volke angesichts aller auserkoren[3] und durch öffentliches Urteil und Zeugnis für würdig und tauglich erklärt wird, stammt von göttlicher Anordnung her und wurde der göttlichen Lehre gemäfs auch von den Aposteln beobachtet", und zwar nicht nur bei der Ernennung von Bischöfen und Priestern, sondern auch, wenn es sich um die Ernennung von Diakonen handelte. Dies geschah deshalb, damit von seiten des Volkes entweder die Übelthaten der Schlechten aufgedeckt oder die Verdienste der Rechtschaffenen gepriesen werden, und sich somit keine unwürdige Person in den Dienst des Altares oder in das priesterliche Amt einschleiche[4]. Dies war die praktische Anwendung der apostolischen Vorschrift: nur Männer von gutem Rufe in den Klerus aufzunehmen[5]. Wer hätte auch in der That besser ein Urteil über die Würdigkeit eines Kandidaten abgeben können als das Volk, aus dessen Mitte die Auswahl

[1] H. E. l. 3, 11.

[2] Bei Cyprian., Epist. 67, n. 4.

[3] Vgl. auch Clem. Rom., I ad Cor. c. 44; Tertullian., Apologet. c. 39; Eusebius, H. E. l. 6, 29.

[4] Cyprian., Epist. 67.

[5] 1 Tim. 3, 7. Act. 6, 3. Origenes, In Levit. hom. 6, 3: „Requiritur in ordinando sacerdote et praesentia populi, ut sciant omnes, et certi sint, quia qui praestantior est ex omni populo, qui doctior, qui sanctior, qui in omni virtute eminentior, ille eligitur ad sacerdotium, et hoc astante populo, ne qua postmodum retractatio cuiquam, ne quis scrupulus resideret. Hoc est autem quod et apostolus praecipit in ordinatione sacerdotis dicens (1 Tim. 3, 7): Oportet autem illum et testimonium habere bonum ab his qui foris sunt."

zu den kirchlichen Ämtern stattfand? Wer hätte Leben und Wandel jener Männer besser gekannt als gerade diejenigen, die mit ihnen lebten, deren Lebensweise am besten beobachten konnten und nach Menschenart auch gewifs beobachteten? Darum konnte auch die oben erwähnte karthagische Synode vom Volke aussagen, dafs es im gröfsten Mafse die Gewalt besitze, unwürdige Personen zurückzuweisen und nur würdige zu wählen, und dafs es daher von Schuld nicht frei sei, wenn es zur Ordination eines Unwürdigen seine Zustimmung gebe [1]. Diese Praxis, das Volk bei der Ordination eines Klerikers mitwirken zu lassen, herrschte im Orient wie im Occident.

Das Zeugnis der Gemeinde war aber nicht erfordert, wenn die Würdigkeit eines Kandidaten, als über jeden Zweifel erhaben, allgemein feststand, wie dies bei solchen der Fall zu sein pflegte, die sich in den Verfolgungen durch ihre Standhaftigkeit ausgezeichnet hatten. So weihte Cyprian den Aurelius zum Lektor — weil derselbe zu wiederholten Malen seinen Glauben mutig bekannt hatte — ohne irgend welche Beteiligung des Volkes [2]. Ja Cyprian hätte kein Bedenken getragen, diesem wackeren Streiter ohne Zuziehung des Volkes ein höheres kirchliches Amt zu übertragen; er liefs ihn jedoch mit dem Lektorat den Anfang machen, weil jener Stimme, welche Gott mit rühmlicher Lobpreisung bekannt hatte, nichts besser anstehe, als in der Vorlesung der göttlichen Schriften

---

[1] Cyprian., Epist. 67, n. 3 u. 5.

[2] Cyprian., Epist. 38, n. 1: „In ordinationibus clericis solemus vos (d. h. Klerus und Volk) ante consulere et mores ac merita singulorum communi consilio ponderare, sed exspectanda non sunt testimonia humana cum praecedunt divina suffragia. Aurelius frater noster inlustris adolescens a Domino iam probatus et Deo carus est . . . gemino hic agone certavit; bis confessus et bis confessionis suae victoria gloriosus . . . quotiens adversarius provocare servos Dei voluit, totiens promptissimus ac fortissimus miles et pugnavit et vicit . . . ita et dignitate excelsus est et humilitate summissus, ut appareat illum divinitus reservatum qui ad ecclesiasticam disciplinam ceteris esset exemplo, quomodo servi Dei in confessione virtutibus vincerent, post confessionem moribus eminerent.“

zu erschallen. Cyprian setzt eine freudige Aufnahme dieser Nachricht voraus [1].

Desgleichen konnte, wenn dringende Gründe vorlagen, wenigstens bei der Ordination der niederen Kleriker von einem Zeugnis des Volkes Abstand genommen werden. Jedoch scheint dies nur dann der Fall gewesen zu sein, wenn der zu Weihende mit Zustimmung des Klerus einige Zeit hindurch probeweise kirchliche Dienste verrichtet hatte und eine Prüfung vorangegangen war, oder wenn er sich bereits als Kleriker in einem andern niederen Kirchenamte bewährt hatte. Als Cyprian aus einer dringenden Ursache an seinen Klerus in Karthago ein Schreiben senden mufste, sich aber hierzu nur der Kleriker als Boten bedienen konnte, weihte er wegen eines augenblicklichen Mangels an Klerikern einen gewissen Saturus zum Lektor und den Lektor Optatus zum Subdiakon ohne Beiziehung des Volkes [2].

Von diesen Fällen aber abgesehen, konnte keiner in der alten Kirche ohne die Zustimmung des Volkes zu den Weihen, besonders zu den höheren, zugelassen werden. Eine solche Ordination hätte auf Rechtmäfsigkeit keinen Anspruch machen können [3], und einem derart Geweihten war es wohl nicht erlaubt, in seinem neuen Stande zu verbleiben. Clemens von Rom giebt den Korinthern zu verstehen, dafs es ungerecht sei, Männer, welche von den Aposteln oder deren Nachfolgern unter Zustimmung des gesamten Volkes das Priesteramt erhalten und dasselbe tadellos verwaltet hatten, abzusetzen [4]. Wie aber diejenigen, welche ihr Amt nicht tadellos verwalteten, desselben enthoben werden konnten, weil sie sich wegen Mangels irgend einer notwendigen Eigenschaft zu einer weiteren Amtsführung nicht mehr eigneten, so scheint es wenigstens, dafs auch jene, welche nicht unter Zustimmung des Volkes in den Klerus aufgenommen worden waren, wegen Mangels legitimer

[1] Epist. 38, n. 2; vgl. auch Epist. 39.
[2] Cyprian., Epist. 29. Vgl. oben S. 8.
[3] Vgl. Cyprian., Epist. 67, n. 5 (indirekt); Epist. 44, n. 3.
[4] I ad Cor. c. 44.

Ernennung abgesetzt werden konnten. Das eine wie das andere, die rechtmäfsige Amtseinsetzung und eine rechtmäfsige Amtsführung, war erfordert. Darum macht auch das Konzil von Nicäa die Succession eines meletianischen Bischofs an die Stelle eines katholischen unter anderem von der Zustimmung des Volkes abhängig [1].

Ein notwendiges Ergebnis dieser auf apostolischer Vorschrift beruhenden kirchlichen Praxis war das Verhalten der Kirche den Fremden gegenüber. Über solche konnte die Gemeinde kein Zeugnis ablegen. Daher waren alle von auswärts in eine Diözese Herübergekommenen vom Empfange der Weihen — wenigstens vorläufig — ausgeschlossen, obwohl sie vielleicht eines kirchlichen Amtes würdig gewesen wären. Durch diese Praxis sollte die Erschleichung eines geistlichen Amtes verhütet werden. Etwas sonderbar scheint die Verordnung der Synode von Elvira zu sein. Dieselbe verlangt sogar, dafs der zu Ordinierende in derselben Provinz getauft sei, in welcher er geweiht wird [2]. Wenn man jedoch in Betracht zieht, dafs zu jenen Zeiten infolge der Bekehrung vom Heidentum die Taufe der Erwachsenen etwas Gewöhnliches war, so kann diese Bestimmung keineswegs als eine zu strenge bezeichnet werden, da die Zeit des Aufenthaltes von der in einer fremden Diözese erhaltenen Taufe an bis zur Erteilung der Weihen in einer andern Diözese eine sehr kurze sein konnte. Anderseits kam es ohne Zweifel auch vor, dafs bereits in ihrer Kindheit in einer fremden Diözese Getaufte in vorgerückterem Alter in eine andere Provinz übersiedelten. In beiden Fällen konnte im Falle einer zu raschen Beförderung dieser Fremden die Zeit nicht hinreichend sein, um sich von ihrem echt christlichen Lebenswandel zu überzeugen. Dafs das Konzil von Elvira nur solche Fälle im Auge hatte, erhellt aus dem betreffenden Kanon selbst, der nur einen

[1] Socrates, H. E. l. 1, 9; Theodoret., H. E. l. 1, 8.

[2] Kanon 24: „Omnes, qui in peregre fuerint baptizati, eo quod eorum minime sit cognita vita, placuit ad clerum non esse promovendos in alienis provinciis.“

Grund des Verbotes angiebt: „quod eorum minime sit cognita vita“. Man kann gewifs nicht annehmen, dafs das Leben eines Mannes, welcher als Kind in einer fremden Diözese getauft worden und noch als Kind mit seinen Eltern in eine andere Diözese übergesiedelt war und daselbst seine Jugendjahre zugebracht hatte, in seinem letzten Wohnorte nicht bekannt sein konnte. Ein solcher konnte ohne Zweifel, trotzdem er in einer fremden Diözese die Taufe erhalten hatte, zu den Weihen zugelassen werden, wenn nicht ein anderes Hindernis dagegen vorlag [1].

3. Gehen wir nun zur Erörterung der Irregularitäten über. Für die Einteilung derselben kommen zwei Momente in Betracht: einerseits die Würde und Erhabenheit eines geistlichen Amtes, anderseits die wirksame Ausübung desselben.

Dem ersteren widersprechen hauptsächlich die sittlich-religiösen und die geistigen Mängel; dem letzteren aufserdem solche Eigenschaften, welche die Ausübung eines geistlichen Amtes physisch oder moralisch unmöglich machen — körperliche Gebrechen. Dann aber fallen unter diese Kategorie, wenn nicht ausschliefslich, so doch besonders jene Lebensverhältnisse, welche einen nachteiligen Einflufs auf eine richtige und erspriefsliche Verwaltung eines geistlichen Amtes ausüben können, die sich zwar mit der Bekleidung eines Kirchenamtes an und für sich vereinbaren lassen, aber die Gefahr einer Vernachlässigung oder auch Herabwürdigung desselben einschliefsen — gewisse soziale Stellungen, „äufsere Lebensverhältnisse“ [2].

Diese Einteilung werden wir unserer Darstellung zu Grunde legen.

---

[1] Nach Gams, Kirchengeschichte von Spanien 2, 1, Regensburg 1864, 76, gaben die Afrikaner, welche nach Europa kamen, zu solchen Beschlüssen den reichsten Anlafs.

[2] Kraus, Real-Encyklopädie 2, 554, Art. Ordination.

Erstes Kapitel.

Die Irregularitäten wegen Mangels sittlich-religiöser Eigenschaften.

In der Verbreitung und Erhaltung des Glaubens, in der Erneuerung und Bewahrung der guten Sitten besteht die Hauptaufgabe der Kirche. Mit dieser Mission trat die junge christliche Kirche ein in eine heidnische und lasterhafte Welt. Die schärfsten Gegensätze menschlichen Denkens, Sinnens, Trachtens, Strebens und Lebens, der krasseste Götzendienst mit dem gröfsten sittlichen Verfall einerseits, der wahre, reine Glaube an einen dreipersönlichen Gott mit der Forderung eines reinen Lebenswandels anderseits traten sich feindlich gegenüber. Die Haupteigenschaften, welche die Apostel und ihre Nachfolger befähigen sollten, diesen geistigen Kampf auszufechten, bezeichnete der Stifter der Kirche selbst mit den Symbolen des Lichtes und des Salzes. Wie das Licht die Finsternis verscheucht, und wie das Salz vor Fäulnis bewahrt, so sollte auch der geistliche Stand mit der wahren Lehre die Welt erleuchten, sie in derselben unterrichten und vor Sittenverderbnis bewahren. Festigkeit im Glauben und Reinheit der Sitten mufsten daher von Anfang an die Grundforderungen bilden, welche die Kirche an ihren Klerus stellte, sollte derselbe seiner Aufgabe gerecht werden können. Da nun der Mangel dieser Eigenschaften in verschiedenartiger Weise herbeigeführt werden konnte, so ergab sich zunächst vom sittlich-religiösen Gesichtspunkte eine erste Reihe von Irregularitäten, die wir als die wichtigsten zuerst behandeln.

§ 1. Die Irregularität wegen eines wenn auch abgebüfsten Verbrechens.

Eine der wichtigsten Forderungen, welche an den Kandidaten des klerikalen Standes gestellt wurden, war jene, dafs

er ohne Verbrechen sei (Tit. 1, 5—7. 1 Tim. 3, 2 u. 10). Das Freisein von Verbrechen war aber nicht blofs für den Augenblick der Weihe verlangt, sondern von dem Zeitpunkte des Empfanges der Taufe an. Wer immer sich daher als Christ irgendwie schwer vergangen hatte, konnte nach der Disciplin der alten Kirche nicht zu den Weihen zugelassen werden. „Die Christen", sagt Origenes, „beweinen diejenigen, welche in Unkeuschheit oder in eine andere Sünde gefallen sind, als Tote, die Gott abgestorben sind. Geben dieselben aber genügende Beweise einer Sinnesänderung, so nimmt sie die Kirche als Wiederauferstandene wieder auf. Indes geht es, fährt Origenes fort, bei dieser Aufnahme nicht so leicht wie bei der ersten, und weil sie gefallen sind, nachdem sie bereits gläubig geworden waren, so werden sie von jedem Amte und jeder Würde in der Kirche ausgeschlossen." [1]

Hatte sich ein Kleriker ein schweres Vergehen zu schulden kommen lassen, so durfte er nicht mehr in seinem Amte verbleiben. Mit aller Kraft müsse man wachen, schreibt Cyprian, damit solche Priester, die während der Verfolgung gefallen waren (und die von ihm aufserdem als Unzüchtige, Profane, Irdischgesinnte und Verruchte gebrandmarkt werden), nicht wieder zurückkehren, um den Altar zu schänden; alle Mühe müsse man sich geben, um sie von diesem verruchten Wagnisse abzuhalten, damit nicht solche weiterhin als Priester auftreten [2]. Novatus, der sich schwerer Vergehen

[1] Origenes, Contra Celsum 3, 51. Nach der Didascalia 2, 3 mufs untersucht werden, ob der Kandidat des Bischofsamtes bezüglich seines Vorlebens tadellos sei: δοκιμαζέσθω οὖν εἰ ἀμωμός ἐστι περὶ βιωτικὰς χρείας. γέγραπται γὰρ (Prov. 15, 1) μωμοσκοπεῖτε τὸν μέλλοντα εἰς ἱερωσύνην προχειρίζεσθαι. Hieronymus, Comm. in ep. ad Titum 1, 6: „Primum itaque sine crimine sit, quod puto alio verbo ad Timotheum irreprehensibilem nominatum (1 Tim. 3, 2), non quod eo tantum tempore quo ordinandus est, sine ullo sit crimine, et praeteritas maculas nova conversatione diluerit; sed ex eo tempore, quo in Christo renatus est, nulla peccati conscientia remordeatur." Vgl. auch Synode von Elvira, Kan. 30; Synode von Ancyra, Kan. 12 (indirekt); Konzil von Nicäa, Kan. 9.

[2] Cyprian., Epist. 65, n. 3.

schuldig gemacht hatte, war nach den Aussagen Cyprians überzeugt, dafs er nicht nur vom Priestertum entfernt[1], sondern auch aus der Kirchengemeinschaft werde ausgeschlossen werden[2].

Dafs wir unter einem Verbrechen jede schwere Sünde zu verstehen haben, geht zunächst aus den angeführten Stellen bei Origenes und Hieronymus deutlich hervor. Crimen, macula und peccatum besagen nach Hieronymus dasselbe. Origenes nennt speziell die Unkeuschheitssünde (ἀσέλγεια) und gebraucht dann den allgemeinen Ausdruck ἤ τινος ἀτόπου; er versteht darunter, nach dem ganzen Zusammenhang zu schliefsen, jede schwere Sünde. Ferner ergiebt sich dies unter anderem aus einem Vorwurfe des Hippolytus gegen Papst Kallistus (217 bis 222). Letzterer habe nämlich, nach der Angabe des Hippolytus, befohlen, dafs ein Bischof, trotzdem er eine Todsünde begehe, nicht abgesetzt werden könne[3]. Welche Interpretation[4] man auch dieser Anklage geben mag, eines steht fest, dafs eine solche Disciplin bis dahin nicht existierte. Diese Stelle dient daher zugleich als Beweis für die Tradition der entgegengesetzten kirchlichen Praxis. Mag man auch zugeben, dafs unter dem Pontifikate des Papstes Kallistus eine etwas mildere Praxis[5] gegen die bereits Geweihten Platz gegriffen habe, so geschah dies jedenfalls nicht in dem Umfange, wie es der Vorwurf des Hippolytus besagt.

---

[1] Ein abgesetzter Kleriker durfte nicht mehr als Kleriker auftreten; er war für immer irregulär. Vgl. z. B. Cyprian., Epist. 72, n. 2. Apost. Kanon 29. (Dafs dieser Kanon inhaltlich sehr alt sei, wird wohl niemand aus inneren Gründen bestreiten können.) Vgl. Probst, Die kirchliche Disciplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, Tübingen 1873, 406—408.

[2] Epist. 52, n. 3; andere Beispiele werden in der Epist. 67, n. 5. u. 6 erwähnt. Vgl. auch die Synode von Elvira, Kan. 76; Konzil von Nicäa, Kan. 2.

[3] Philosophumena 9, 12, Göttingen 1859.

[4] Vgl. Döllinger, Hippolytus und Kallistus, Regensburg 1853, 134 ff.

[5] Vgl. Probst, Kirchl. Disciplin 408 f.; Döllinger a. a. O. 136.

Die schweren[1] Sünden mufsten öffentlich abgebüfst werden. Diese Disciplin bestätigt uns unter andern Cyprian in einem Schreiben an das karthagische Volk (vom Jahre 250), in welchem er sich gegen die Mifsgriffe einiger Priester bei der Aufnahme der Gefallenen folgendermafsen ausdrückt: Audio ... quosdam de presbyteris, nec evangelii memores ... nec episcopo honorem sacerdotii sui et cathedrae reservantes, iam cum lapsis communicare coepisse et offerre pro illis et eucharistiam dare, quando oporteat ad haec per ordinem perveniri; nam cum in minoribus delictis, quae non in Deum committuntur poenitentia agatur iusto tempore et exomolegesis fiat inspecta vita eius qui agit poenitentiam, nec ad communicationem venire quis possit nisi prius illi ab episcopo et clero manus fuerit imposita, quo magis in his gravissimis et extremis delictis caute omnia et moderate secundum disciplinam Domini observari oportet. Quod quidem nostros presbyteri et diaconi monere debuerant[2]. Kleriker, die gegen diese Disciplin handelten, wurden sogar mit Exkommunikation bestraft[3].

---

[1] Als schwere Sünden haben wir besonders zu verzeichnen: a) Apostasie, Idololatrie, Häresie, Schisma. S. z. B. Tertullian., De praescript. haeretic. c. 30; De pudicitia c. 5; Origenes, Comment. in Matth. series 114; Cyprian., Testimoniorum l. 3, 64; verschiedene Canones der Synode von Elvira. b) Ehebruch, Fornication, Unzucht. S. z. B. Clemens Alex., Quis dives salvetur c. 40; Origenes, Comment. in Matth. t. 13, n. 30; Cyprian., De bono patientiae c. 14; Testimoniorum l. 3, 63 u. 64; Konzil von Elvira, Kan. 7, 13, 14, 18, 31 u. s. w.; Konzil von Ancyra, Kan. 16 u. 20. c) Mord und Totschlag (Tötung). Vgl. z. B. Origenes, Comment. in Matth. l. c.; Cyprian., De bono patientiae l. c.; Konzil von Elvira, Kan. 5 u. 63; Konzil von Ancyra, Kan. 21—23. d) Betrug, Diebstahl, Raub, Meineid. Vgl. z. B. Clemens Alex., Quis dives salv. l. c.; Origenes, Comment. in Matth. l. c.; Cyprian., De bono patientiae l. c.; Apost. Kan. 25.

[2] Epist. 17, n. 2. Vgl. auch Irenaeus, Adv. haer. l. 1, 13, n. 5 u. 7; Tertullian., De praescript. haeret. c. 30; De pudicitia c. 5; Origenes, Contra Celsum 3, 51; In Lev. hom. 2, n. 4; Didascalia l. 2, 41; Synode von Elvira, Kan. 5 u. 14; Synode von Ancyra, Kan. 4—9; Synode von Nicäa, Kan. 11. Für geheime Sünden scheint jedoch nicht allgemein eine öffentliche Bufse auferlegt worden zu sein. Vgl. Synode von Neocäsarea, Kan. 4; Hefele, Konziliengesch. 1^2, 246.

[3] Cyprian., Epist. 34.

Es herrschte aber in der alten Kirche der Grundsatz, dafs derjenige, welcher sich einer öffentlichen Bufse hatte unterwerfen müssen, unter keinen Umständen zu den Weihen zugelassen werden oder im Klerus verbleiben konnte. Obwohl wir diesen Grundsatz erst etwas später ausgesprochen finden, z. B. bei Papst Innocenz I.[1], so vermissen wir doch keineswegs dessen praktische Anwendung. Nach Innocenz selber bildete er von jeher einen Bestandteil der kirchlichen Disciplin und stammt aus apostolischer Zeit her[2]. Auch in den oben angeführten Worten des Origenes[3] ist derselbe, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch dem Sinne nach enthalten, wie ihn denn auch die uns überlieferten Beispiele bestätigen. So erfahren wir von einem Priester Trophimus, dafs ihm nach geleisteter Bufse nur zur Laienkommunion der Zutritt gewährt wurde[4].

Selbst wenn also durch die Bufse die Sünden getilgt waren und der Christ wieder ein Recht auf den Himmel erlangt hatte, da er vor dem Angesichte Gottes von jeder Schuld gereinigt war, so blieben ihm dennoch die Thore des Heiligtums verschlossen.

Mit Recht fragen wir nach dem Grunde dieser Irregularität. Die Bufse scheint doch keine Irregularität begründen

---

[1] Brief an die macedon. Bischöfe und Diakone cap. 3 (Migne, P. lat. 20, 530 f.; Jaffé, Regesta pontificum romanorum 1², Leipzig 1885, 46, n. 303): Ubi poenitentiae remedium necessarium est, illic ordinationis honorem locum habere non posse ... Vgl. auch Augustin., Epist. 185, n. 44 u. 45 (Migne, P. lat. 33, 812).

[2] L. c. cap. 5 (Migne 531 f.). Obwohl Innocenz in diesem Briefe nur ausdrücklich die Praxis der Kirche den Häretikern gegenüber erwähnt, so geht doch aus dem Texte des Briefes hervor, dafs dieser Grundsatz bei allen, welche öffentliche Bufse gethan hatten, zur Anwendung gelangte. „Qui comparticeps factus est damnationis", so fährt er nach den eben (Anm. 1) angeführten Worten weiter, „quomodo debeat honorem accipere, invenire non possum." Vgl. auch cap. 4 (Migne 531).

[3] Siehe S. 15.

[4] Cyprian., Epist. 55, n. 11. Ein ähnliches Beispiel findet sich in dem Synodalschreiben einer unter Cyprian (im Jahre 252, nach Hefele, Konziliengesch. 1², 114, 115) abgehaltenen karthagischen Synode. Vgl. Cyprian., Epist. 64, n. 1.

zu können, da sie ja die von der schweren Sünde geschlagene Wunde heilt. Zudem ist sie, wenn auch nicht in ihrer damaligen Form, ein wesentlicher Bestandteil eines Sakramentes, und das Wort Gottes fordert immer wieder zur Buſse auf. Nach Origenes besteht der Grund dieser Irregularität einzig und allein darin, daſs die Betreffenden fielen, nachdem sie bereits gläubig geworden waren [1].

In der That betrachtete die alte Kirche in ihrer bewunderungswürdigen Tiefgläubigkeit und Religiosität den Sündenfall nach der Taufe mit der ihr eigenen Strenge als das, was er an und für sich ist, in seiner ganzen und vollen Schwere [2], wobei sie allerdings der menschlichen Gebrechlichkeit nicht immer genügende Rechnung trug. Aus dieser Strenge erklären sich die hin und wieder sich erhebenden Stimmen gegen die oftmalige Buſse [3] bei schwereren Verbrechen, sowie die ungesunden Auswüchse z. B. der Montanisten [4] mit ihrem verwerflichen Rigorismus. Die Kirche lieſs sich zu solchen Extremen nicht hinreiſsen; sie wollte aber die erhabene Würde des klerikalen Standes in ihrer wahren Bedeutung schützen. Die Heiligkeit und Erhabenheit dieses Standes wurden immer wieder gepriesen [5], und es war gewiſs ein Zeichen der hohen Schätzung desselben, wenn man, wie Origenes uns überliefert, den von ihrer Religion tief durchdrungenen Männern gleichsam Zwang und Gewalt anthun muſste, um sie zur Übernahme kirchlicher Ämter und Würden zu bestimmen [6].

---

[1] Contra Celsum l. 3, 51: Εἰς οὐδεμίαν ἀρχὴν καὶ προστασίαν... καταλέγοντες τοὺς φθάσαντας, μετὰ τὸ προσεληλυθέναι τῷ λόγῳ ἑπτακέναι. Vgl. auch die Worte des Papstes Innocenz oben S. 18 Anm. 2.

[2] Vgl. Hebr. 10, 29.

[3] Hermae Pastor, Mand. 4, 3; Origenes, In Lev. hom. 15, n. 2; verschiedene Kanones der Synode von Elvira.

[4] Vgl. z. B. Tertullian., De pudicitia c. 1.

[5] Doctrina duodecim Apostol. c. 15; Ignatius, Epp. ad Eph. c. 3, 5 u. 6; ad Magn. c. 6; ad Trall. c. 3; ad Smyrn. c. 8 u. 9; ad Polycarp. c. 6; Didascalia 2, 26. 29. 30. 33. 34.

[6] Origenes, Contra Celsum l. 8, 75.

Mufste es nicht unter solchen Umständen den alten Christen, die noch an der reinsten und ungetrübtesten Quelle die beseligenden Wasser schöpften, als Widerspruch erscheinen, jene als Verwalter und Spender der göttlichen Geheimnisse auftreten zu sehen, welche, nachdem sie bereits deren Wohlthaten verkostet und ihren Wert kennen gelernt hatten, dennoch, wenn auch nur einmal, zu dem alten, schmutzigen Sumpfe der Sünde zurückgekehrt sind?[1] Konnte da, auch nach geleisteter Bufse, die Möglichkeit tiefer Verachtung und beschämender Vorwürfe vollständig beseitigt sein?[2] Hätte die Erinnerung an das Geschehene nicht jene heilige Achtung vor dem geistlichen Stande, welche Gott selbst von dem Volke verlangt[3] und die Kirche unablässig einschärfte[4], geschmälert und den Gehorsam erschüttert?[5]

Die sündhafte That, wenn sie abgebüfst ist, gilt allerdings für den Sünder als ungeschehen und beseitigt, da die Schuld aus seiner Seele getilgt ist; und so könnte man streng genommen auch die Irregularität als gehoben betrachten, weil ihre eigentliche Ursache vernichtet ist. In der Erinnerung lebt jedoch das Vergehen unter den Menschen fort. Dies vermag die geleistete Bufse keineswegs zu beseitigen, gleichwie ein wenn auch vor langer Zeit gesehenes Bild eines Menschen

---

[1] „Quamvis sint omnium peccatorum contagione mundati, nulla tamen debent gerendorum sacramentorum instrumenta suscipere, qui dudum fuerint vasa vitiorum.“ Siricius, Epist. ad Himerium c. 14 (Migne, P. lat. 13, 1145; Jaffé, Regesta pont. rom. 1², 40, n. 255; Duchesne, Le liber pontificalis 1, Paris 1886, 216 Anm. 1).

[2] „Quomodo hic irreprehensibilis est, qui baptismi sacramentum non potuit custodire?“ Siricius (?), Canones synodi Romanorum ad Gallos c. 3 (Migne l. c. 1187; Jaffé l. c. n. 285). Duchesne l. c. schreibt diese Canones dem Papste Siricius zu, Jaffé dem Papste Innocenz.

[3] Vgl. z. B. Deut. 17, 12. 13. Eccli. 7, 31. Act. 23, 5.

[4] Clemens Rom., Epist. 1 ad Cor. c. 57; Ignatius, Epp. ad Eph. c. 1, 2, 4 u. 6; ad Magn. c. 3 u. 4; ad Trall. c. 3; ad Phil. c. 2 u. 7; ad Smyrn. c. 8; Didascalia 2, 20; Canon. eccles. 20.

[5] Polycarp., Epist. ad Phil. c. 11: Ἀπὸ πάντος κακοῦ ἀπέχεσθε. Ὁ δὲ ἐν τούτοις ἑαυτὸν μὴ δυνάμενος κυβερνᾶν, πῶς ἑτέρῳ ταῦτα παραγγέλλει; Vgl. Hermae Pastor, Vis. 3, c. 9.

im Gedächtnis des Beschauers fortlebt und die dem Charakter des Dargestellten entsprechenden Gefühle zu erwecken immer wieder im stande ist. Vor der geleisteten Bufse bestand das Weihehindernis wegen des nichtabgebüfsten, nach geleisteter Bufse wegen des abgebüfsten Vergehens. In beiden Fällen ist das Vergehen der eigentliche Grund der Irregularität [1].

Das soeben Gesagte kann in seinem ganzen Umfange blofs von jenen Christen gelten, deren Vergehen ein notorisches war. Jedoch gelangen wir auch bei denjenigen zu einem ähnlichen Schlusse, die sich im geheimen schwer verfehlt hatten und öffentlich Bufse thun mufsten. Gewifs waren auch diese vor geleisteter Bufse wegen ihres schweren Vergehens irregulär, da ja die Forderung des Apostels, ohne Verbrechen zu sein, auch bei ihnen nicht erfüllt war. Falls dieselben sich aber vor ihrer geheimen That eines guten Rufes erfreuten, so blieb er ihnen auch nach derselben ungeschmälert, was bei den notorischen Sündern nicht der Fall war, und hierin unterscheiden sie sich von den letzteren vor der Bufse. Nach geleisteter Bufse aber haben wir die geheimen Sünder den notorischen gleichzustellen. Die Bufse brachte also eine Änderung hervor, und zwar wie einerseits zu Gunsten, so anderseits gewissermafsen zu Ungunsten des Büfsenden. Obwohl sie an und für sich sehr heilsam und lobenswert war, so war sie doch durch eine schlechte That veranlafst und, indem sie diese für den Sünder vernichtete, war sie zugleich nach aufsen hin ein Beweis der schweren Sündhaftigkeit des Büfsenden. Die Bufse beraubte ihn gewissermafsen seines guten Namens, jedoch nicht so sehr in ihrer Eigenschaft als Bufse, als vielmehr in ihrer Eigenschaft

[1] Es bleibt die Narbe der geheilten Wunde, wie sich Papst Innocenz I. ausdrückt: „Ubi vulnus infixum est, medicina adhibenda est, ut possit recipere sanitatem. Quae sanitas post vulnus secuta, sine cicatrice esse non poterit; atque ubi poenitentiae remedium necessarium est, illic ordinationis honorem locum habere non posse.“ An die macedon. Bischöfe und Diakone c. 3 (Migne, P. lat. 20, 530; Jaffé l. c. n. 303).

als notwendige Konsequenz eines Verbrechens und kraft ihrer Öffentlichkeit. Somit bleibt auch hier das Verbrechen die causa primaria der Irregularität.

Einen andern Grund, weshalb diejenigen, welche öffentlich Buſse gethan hatten, nicht in den Klerus aufgenommen wurden oder in demselben verbleiben durften, giebt uns der hl. Augustinus[1] an. Falls es nämlich erlaubt wäre, nach Abbüſsung eines Vergehens Kleriker zu werden oder im Klerus zu verbleiben, so könnte es leicht geschehen, daſs mancher nur mit Rücksicht darauf, also aus unrichtigen Motiven, sich der Buſse unterziehen würde, und somit wäre den Scheinbuſsen Thür und Thor geöffnet. Die Kirche habe demnach mit ihrem Verbote, solche, die öffentlich Buſse gethan hatten, zu weihen, das eigene Wohl des Individuums vor Augen gehabt.

Gewiſs war diese Disciplin der Kirche in hohem Grade geeignet, etwaige Scheinbuſsen bei dem Haschen nach kirchlichen Ämtern und Würden zu verhindern. Ob dies aber von Anfang an einzig und allein oder hauptsächlich, ja vielleicht nur überhaupt bezweckt war, das ist eine andere Frage.

Der Hauptgrund, warum jemand auch nach geleisteter öffentlicher Buſse irregulär war, bleibt jedenfalls der zuerst

---

[1] „Ut enim constitueretur in ecclesia, ne quisquam post alicuius criminis poenitentiam clericatum accipiat, vel ad clericatum redeat, vel in clericatu maneat, non desperatione indulgentiae, sed rigore factum est disciplinae: alioquin contra claves datas ecclesiae disputabitur, de quibus dictum est, quae solveritis . . . Matth. 16, 19. Sed ne forsitan etiam detectis criminibus, spe honoris ecclesiastici animus intumescens superbe ageret poenitentiam, severissime placuit, ut post actam de crimine damnabili poenitentiam, nemo sit clericus, ut desperatione temporalis altitudinis medicina maior et verior esset humilitatis . . . non . . . supervacua putanda est posteriorum (Augustin weist auf die Zeit nach dem Falle des Apostels Petrus hin, der trotz seines Falles in seinem Amte verbleiben durfte) diligentia, qui ubi saluti nihil detrahebatur, humilitati aliquid addiderunt, quo salus tutius muniretur, experti, credo, aliquorum fictas poenitentias per affectatas honorum potentias. Cogunt enim multas invenire medicinas multorum experimenta morborum.“ Epistola 185, n. 45 (Migne, P. lat. 33, 812 f.).

erwähnte. Denn in erster Linie mafsgebend waren die Anordnungen des Apostels, dafs, wer zum Kleriker befördert werden wollte, ohne Verbrechen und von gutem Leumunde sein mufste, wie es eben die Würde des geistlichen Standes und die Rücksicht auf die Gläubigen, denen sich der Klerus in allen Dingen als Vorbild erweisen sollte, verlangten. Augustinus hat hier allein das eigene Heil des Sünders vor Augen. Von Wahrung der Ehre, Würde und Autorität des geistlichen Standes, von der Sorge um das Seelenheil der Gläubigen, alles Motive, welche die Kirche zur Aufstellung dieser Irregularität ohne Zweifel in erster Linie bestimmten[1], spricht er nicht[2]. Wenn daher Augustinus das eigene Seelenheil der Gefallenen als Grund der Aufstellung dieses Weihehindernisses anführt, so giebt er nicht den eigentlichen und einzigen, sondern nur einen Grund an, und zwar den, der direkt auf den Sünder Bezug hat, und dieser Grund mufs vor dem, welcher das Gesamtwohl berücksichtigt, zurücktreten.

Hat die Kirche überhaupt mit dieser ihrer Disciplin das eigene Heil des Sünders bezweckt? Belege sind uns hierfür keine begegnet. Was Augustinus betrifft, so will er nur seine eigene Ansicht äufsern, denn er glaubt es nur, dafs Scheinbufsen diese Mafsregel hervorgerufen haben (experti, credo aliquorum fictas poenitentias per affectatas honorum potentias). Aufserdem mögen solche Fälle von Scheinbufsen wohl eher

---

[1] So werden nach Cyprian die mit groben Vergehen Behafteten deshalb vom Klerus ausgeschlossen und nur Würdige und Tugendhafte zu den Weihen zugelassen, damit nicht der Altar geschändet und das Seelenheil der Gläubigen gefährdet werde. Vgl. Epist. 38; 39; 65, n. 3; 67, n. 6 (Conc. Carthag.). Vgl. auch Irenaeus, Adv. haer. 3, 3.

[2] Allerdings wird der Irreguläre durch die Kirchengesetze, welche die Weihehindernisse bestimmen, selbst betroffen; dieselben wurden aber nicht so sehr seinetwegen erlassen, als vielmehr wegen der genannten Gründe, oder zuletzt wegen des Zweckes der Kirche selbst, zu dessen Erreichung die Kirche ihrerseits, soweit es in ihrer Macht steht, jedes Hindernis zu beseitigen verpflichtet ist. Darum sehen wir auch, dafs die Kirche, sobald die Verwirklichung ihres Zweckes durch etwaige Aufnahme der Irregulären in den geistlichen Stand vernünftigerweise nicht gefährdet werden kann, von den Weihehindernissen dispensiert.

zu Friedenszeiten vorgekommen sein als während der Verfolgungen, wo das Streben nach kirchlichen Ehrenstellen im allgemeinen wenigstens nicht besonders grofs gewesen sein wird[1]. Daher dürfte man wohl mit Grund die Behauptung wagen, dafs vielleicht das eigene Interesse des Irregulären auf die Bildung dieser kirchlichen Praxis keinen Einfluſs hatte. Dieses kirchliche Verbot hätte demnach die Eigenschaft, Scheinbufsen zu verhindern und somit die Gesundung des Sünders wirksamer zu befördern eher als eine Nebenwirkung in seinem Gefolge gehabt, die aber weder vorausgesehen noch gewollt zu werden brauchte.

Doch könnte vielleicht jemand die Parallele ziehen wollen zwischen den mit Vergehen Behafteten und den Neophyten. Letztere konnten gemäfs apostolischer Anordnung nicht zu Bischöfen geweiht werden, damit sie nicht in das Gericht des Teufels fielen (1 Tim. 3, 6). Für den Neophyten wäre demnach das bischöfliche Amt mit der Gefahr seines eigenen Seelenheiles verbunden, und darum durfte es ihm nicht übertragen werden. Folglich habe auch das Verbot, jemand, der öffentliche Bufse ablegen mufste, zu weihen, nur das eigene Seelenheil des Sünders bezweckt.

Allerdings berücksichtigt der Apostel dem Wortlaute nach nur das eigene Seelenheil des Neophyten, aber in Anbetracht dessen, dafs der Neophyt das bischöfliche Amt blofs als eine Ehre und Würde betrachten und in dem Besitze derselben seine eigene Befriedigung suchen könnte. Nach dem Ausspruch des Apostels aber ist dieses Amt auch eine Bürde (1 Tim. 3, 1: ἔργον), und darum (οὖν) verlangt er auch von jenem, der sich um dasselbe bewirbt, alle Eigenschaften, welche ihn befähigen, seines Amtes mit Erfolg zu walten. Der Apostel will nur solche Männer, welche auch stark genug sind, diese Bürde zu tragen. Zugleich macht er aber auch jene Qualitäten namhaft, welche eine ersprieſsliche Verwaltung

[1] Vgl. Döllinger, Christentum und Kirche, 2. Aufl., Regensburg 1868, 379 f.

dieses schwierigen Amtes in verderblicher Weise hemmen oder moralisch unmöglich machen (1 Tim. 3, 2—7). Wenn daher der Apostel verlangt, dafs nur ein solcher, der unter anderem seinem Hause gut vorsteht, in den Klerus aufgenommen werden solle, so geschieht dies aus dem Grunde, weil diese Qualität ihm eine Bürgschaft dafür ist, dafs ein solcher auch das geistige Haus, die Kirche, leiten könne und richtig zu leiten verstehe, dafs er auch seiner geistigen Familie, den Gläubigen, ein trefflicher Vater sein und überhaupt die Interessen der Kirche wahren werde. Darf dagegen jener nicht in den Klerus aufgenommen werden, der seinem Hause nicht gut vorsteht, d. h. ein Mann ohne Autorität, Klugheit u. s. w., so berücksichtigt dieses Verbot nur die Interessen der Kirche. Ein solcher taugt eben nicht zur Leitung einer Gemeinde, da er sich auch bei den Gläubigen keine Achtung und Autorität zu verschaffen vermag[1] und eventuell durch ungeschicktes und unkluges Handeln nur der Sache der Kirche schaden kann. Ebenso hat die Ausschliefsung der Geldgierigen, Trunkenbolde u. s. w. nur oder hauptsächlich die allgemeinen Interessen, welche die Kirche zu verfolgen hat, im Auge. Dieselben Gesichtspunkte enthalten daher auch den tieferen Grund, warum kein Neophyt geweiht werden soll, damit er nicht etwa, da er im Glauben und in den guten Sitten noch nicht hinlänglich befestigt ist, vom richtigen Wege abirre und als schlechter Hirte die ihm anvertrauten Gläubigen selbst irreführe, sei es durch Wort, sei es durch seinen Lebenswandel. So fafst es auch Papst Siricius auf, wenn er sich über die Weihe der Neophyten also äufsert, dafs es unerhört sei, dafs jemand, der noch nicht einmal Rekrut gewesen, den Oberbefehl über die Soldaten erhalten habe[2]. Wie könnte auch ein solcher seine Soldaten zum Siege führen, der in der Kriegsführung nicht bewandert ist? Wie hier eben die Unwissenheit,

[1] Vgl. Hieronymus unten S. 29 f.

[2] Canones synodi Romanorum ad Gallos c. 5, n. 15 (Migne, P. lat. 13, 1192). S. hierzu oben S. 20 Anm. 2.

Unerfahrenheit und dementsprechend dann auch das Kommando eines solchen Feldherrn ein Hindernis zur Erfechtung des Sieges, ja überhaupt schon zum regelrechten Kampfe ist, so kann auch die mangelhafte Ausbildung und die wegen Mangels an nötiger Widerstandsfähigkeit weniger lobenswerte Handlungsweise eines neophytischen Bischofs der ihm anvertrauten Herde die Erreichung ihres letzten Zieles erschweren oder vollends verhindern. Wie jener Feldherr nicht zur Führung des Oberbefehls taugt, so eignet sich auch ein solcher Bischof nicht zur Leitung der Kirche, da beide den schwierigen Aufgaben ihrer Ämter nicht gewachsen sind. Im Wesen der Aufgabe liegt also der tiefere Grund, weshalb einem Neophyten das bischöfliche Amt nicht übertragen werden soll, und nicht in der Gefährdung des eigenen Seelenheiles. Der Apostel erwähnt nur die eine der verschiedenen schweren Folgen, welche die Ernennung eines Neophyten zum Bischofe haben könnte.

§ 2. Die Irregularität wegen Sünden gegen die Keuschheit.

Als das gröfste Hindernis zum Empfange der Weihen bezw. zum weiteren Verbleiben im klerikalen Stande betrachtete die Kirche nach den Sünden gegen den Glauben die Unkeuschheitssünden.

Mit Recht erblickte die Kirche in der Keuschheit jene Tugend, welche dem Menschen sittliche Kraft und Stärke verleiht; denn wer sich in dieser Tugend bewährt und somit die mächtigste Leidenschaft, die sich gegen den Geist erhebt, überwunden hat, von dem ist im allgemeinen anzunehmen, dafs er im stande sei, auch die übrigen Leidenschaften im Zaume zu halten[1]. Während daher diese Tugend, aus religiösen Motiven geübt, eine gewisse Garantie eines christlichen Lebens begründet, birgt das entgegengesetzte Laster die mannigfachsten Gefahren sittlichen und geistigen Ruins in sich. Darum ist es

[1] „Qui autem castitatem studet, in ieiuniis et orationibus permanet, in adversis patientiam habet sicut Iob, in tentationibus veritatem Dei non timet confiteri.“ Origenes, Comment. in Matth. series 77. Vgl. auch Clemens Alex., Paedagog. l. 3, 10.

auch nicht zu verwundern, wenn die alte Kirche bei ihrem tiefreligiösen Ernste, geleitet von einem heiligen Streben, diese sowohl für den Einzelnen wie für die Gesamtheit gefährlichen Sünden möglichst zu verhindern[1], jede grobe Verletzung der Tugend der Keuschheit mit sehr schweren kirchlichen Strafen belegte[2].

Sehen wir aber die Kirche mit solcher Energie gegen jene Vergehen auftreten, welche der Apostel unter den Christen nicht einmal genannt wissen wollte (Eph. 5, 3), so müfste es uns befremden, wenn sie nicht zur Wahrung der Reinheit und Heiligkeit des geistlichen Standes nach dieser Richtung hin die weitgehendsten Mafsregeln getroffen hätte. Kein Vergehen wäre in der That geeigneter gewesen, den Glanz der klerikalen Würde so sehr zu verdunkeln, den Klerus in der Achtung des Volkes so tief herabzusetzen, als gerade ein solches gegen die Tugend der Keuschheit, nicht als ob diese Sünde die gröfste wäre, sondern weil sie in den Augen der Menschen die abscheulichste ist. Wenn es wahr ist, dafs ein keusches Geschlecht sich des Wohlgefallens Gottes und der Menschen erfreut (Sap. 4, 1), wie sehr mufs dann der erhabenste Stand auf Erden, der ein Stand der Vollkommenheit sein soll, durch genannte Tugend sich auszeichnen?[3] In der wahren Kirche, sagt Irenäus, sind nur solche Presbyter, bei denen neben der Unverfälschtheit und Unversehrtheit der Lehre die Reinheit und Unbescholtenheit des Wandels feststeht. Diesen müssen die Gläubigen folgen, sich dagegen von jenen fernhalten, welche ihren Lüsten dienen und nicht die Furcht Gottes in ihrem Herzen herrschen lassen, denn dies seien keine Priester der wahren Kirche[4]. Nach Cyprian wäre die Behauptung, dafs zuchtlose Leute zum Priestertum befördert würden, identisch

---

[1] Vgl. Cyprian., Epist. 4, n. 2.

[2] Vgl. z. B. Irenaeus, Adv. haer. l. 1, 13, n. 5; Cyprian., Epist. 59, n. 15; Synode von Elvira in mehreren Kanones; Synode von Ancyra, Kan. 16 u. 20.

[3] Cyprian., Epist. 4, n. 3.

[4] Adv. haer. l. 4, 26. Vgl. Origenes, In Lev. hom. 5, n. 7.

mit der Behauptung, dafs in der katholischen Kirche die Priester weder von Gott noch durch Gott eingesetzt werden[1]. — Wer immer sich daher nach der Taufe einem ausschweifenden Leben hingegeben hatte, den erachtete die Kirche einer kirchlichen Ehrenstelle für unwürdig[2]; die Kleriker, welche sich gegen die Tugend der Keuschheit schwer verfehlt hatten, gingen nicht nur ihres Amtes verlustig[3], sondern verfielen sogar, wenn auch nicht immer[4], der Exkommunikation[5]. Denn wie könnten solche, fragt Cyprian[6], auf Sittenreinheit und Enthaltsamkeit hinarbeiten, wenn sie selber Lehrmeister im Sittenverderbnisse und im Lasterleben sind? Sie gleichen vielmehr dem schal gewordenen Salze (Matth. 5, 13), welches seine Kraft, vor Fäulnis zu bewahren, verloren; statt die Guten vor der Sünde zu schützen und in der Tugendhaftigkeit zu bestärken, sind sie ihnen vielmehr durch ihr ärgernisgebendes Beispiel zum Steine des Anstofses geworden und befestigen die bereits Gefallenen in ihrem sündhaften Zustande. — Etwas milder verfuhr die Synode von Neocäsarea gegen derartige Delinquenten;

---

[1] „Nam credere quod indigni et incesti sint qui ordinantur quid aliud est quam contendere quod non a Deo nec per Deum sacerdotes eius in ecclesia constituantur?“ Epist. 66, n. 1.

[2] Wenn Origenes (Contra Cels. l. 3, 51) von den verschiedenen Sünden nur die Unkeuschheit mit Namen nennt, so will er offenbar damit andeuten, dafs dieselbe zu den gröfsten Weihehindernissen gehörte. — Vgl. ferner über diese Irregularität 1 Tim. 3, 3. 8. Tit. 1, 8. Didascalia 2, 1, wonach für das bischöfliche Amt für gewöhnlich ein Alter von wenigstens 50 Jahren verlangt wird, damit man die Garantie habe, dafs der Bischof die jugendlichen Zügellosigkeiten fliehe und somit von den Vorwürfen der Heiden verschont bleibe.

[3] Vgl. Cyprian., Epist. 65, n. 3.

[4] Vgl. den 25. und 26. der Apostolischen Kanones.

[5] Vgl. Cyprian., Epist. 4; Synode von Neocäsarea Kan. 1: Πρεσβύτερος ἐάν... πορνεύσῃ ἢ μοιχεύσῃ, ἐξωθεῖσθαι αὐτὸν τέλεον καὶ ἄγεσθαι αὐτὸν εἰς μετάνοιαν; Synode von Elvira Kan. 18: „Episcopi, presbyteres et diacones si in ministerio positi detecti fuerint quod sint moechati, placuit propter scandalum et propter profanum crimen nec in finem eos communionem accipere debere.“ Unter moechia versteht hier Hefele (Konziliengesch. 1^2, 163) Unzucht überhaupt.

[6] Epist. 4, n. 3.

einem Priester, welcher nach seiner Ordination freiwillig bekannte, dafs er sich früher versündigt hatte, sollte nur die Darbringung des Opfers verboten werden (Kan. 9), die Diakonen wurden zu niederen Kirchendienern degradiert (Kan. 10). Nach der Synode von Elvira (Kan. 76) und dem allgemeinen Konzil von Nicäa (Kan. 9) war dies jedoch nicht statthaft.

Der Kirche genügte es aber noch nicht, dafs ihre Kleriker selbst frei seien von einem solchen Makel; sie erklärte auch jene für irregulär, welche zu unkeuschen Personen in einem näheren Verhältnisse standen. Nach den Bestimmungen des Apostels darf derjenige nicht in den Klerus aufgenommen werden, dessen Kinder der Ausschweifung beschuldigt werden können (Tit. 1, 6). Obgleich die Sittenlosigkeit der Kinder den Eltern keineswegs immer zur Last gelegt werden kann und letztere daher von jeder Schuld oft freizusprechen sind, so war doch das schlechte Leben der Kinder geeignet, ein ungünstiges Licht auf die Eltern selbst zu werfen, da man ihnen eine mangelhafte und schlechte Erziehung und religiöse Gleichgültigkeit vorwerfen konnte. Das Alte Testament betrachtete die Unsittlichkeit einer Priestertochter als eine Schändung des Namens ihres Vaters; deshalb mufste auch das Vergehen mit der Todesstrafe gebüfst werden (Lev. 21, 9). Besonders in Anbetracht dessen, dafs die Kirche gegen die Unkeuschheitssünden am meisten anzukämpfen hatte, mufste der Vater unzüchtiger Kinder als unfähig erscheinen, ein kirchliches Amt mit dem gewünschten Erfolge zu verwalten. „Qua enim libertate“, sagt Hieronymus, „possumus alienos filios corripere et docere quae recta sunt, cum nobis statim possit qui fuerit correptus ingerere: ante doce filios tuos? Aut qua fronte extraneum corripio fornicantem, cum mihi conscientia mea ipsa respondeat: exhaereda ergo fornicantem filium, abiice filios tuos vitiis servientes? Cum autem nequam filius in una tecum conveniat domo, tu audes ab alterius oculo festucam detrahere, in tuo trabem non videns (Matth. 8, 3—5)? Non itaque iustus polluitur ex filiorum vitiis, sed libertas ab apostolo ecclesiae principi reservatur, quod talis fiat, qui non timeat propter

vitia liberorum extraneos reprehendere.“ [1] Jedoch dürfte diese Irregularität blofs als eine „irregularitas antecedens“, nicht aber als eine „irregularitas consequens“ aufzufassen sein, es sei denn, dafs durch grobe, ärgernisgebende Nachlässigkeit bei der Kindererziehung die Ausübung des geistlichen Amtes untersagt worden sei [2]. Dagegen bewirkten die Unkeuschheitssünden der Frau für den Gatten eine Irregularität sowohl vor als auch unter gewissen Umständen nach der Weihe. So verordnet die Synode von Neocäsarea (Kan. 8), dafs der Mann einer Ehebrecherin nicht Kleriker werden darf; hatte die Frau aber die Ehe gebrochen, nachdem der Mann bereits geweiht war, so konnte derselbe nur unter der Bedingung in seinem Amte verbleiben, dafs er seine ehebrecherische Frau entliefs; dasselbe verordnet die Synode von Elvira [3]. Der Grund, weshalb die Kirche solche für irregulär erklärte, ist einleuchtend, mufste ja wegen des innigen Verhältnisses der Eheleute zu einander das schlechte Leben der Frau auch auf den guten Ruf ihres Mannes in der öffentlichen Meinung eine nachteilige Wirkung ausüben. Daher konnte ein solcher Mann, obgleich unschuldig, fast ebensowenig im Kreise der Auserwählten geduldet werden, als wenn er sich selber dieser Sünde schuldig gemacht hätte. Ja die Kirche sprach die Kleriker von einer gewissen Schuld nicht frei, wenn sie, um die That wissend, die Ehe mit ihrem ehebrecherischen Weibe fortsetzten; denn darum sollten sie ihre Weiber entlassen „ne . . . qui exemplum bonae conversationis esse debent, ab eis videantur scelerum magisteria procedere“. Die Kleriker, welche sich von einer ehebrecherischen Frau nicht trennten, wurden jedoch nur dann irregulär, wenn der Ehebruch der Frau notorisch war. Die

[1] Hieronymus, Comment. in epist. ad Titum (Migne, P. lat. 26, 600).

[2] Belege hierfür vermag ich allerdings nicht anzuführen, wie mir auch keine Beispiele einer „irregularitas antecedens“ begegnet sind.

[3] Kan. 65: „Si cuius clerici uxor fuerit moechata et scierit eam maritus suus moechari et non eam statim proiecerit, nec in finem accipiat communionem, ne ab his qui exemplum bonae conversationis esse debent, ab eis videantur scelerum magisteria procedere.“

Synode von Elvira setzt nämlich voraus, dafs der Mann um die Sünde wisse. Da aber, im allgemeinen wenigstens, nicht leicht anzunehmen ist, dafs die Frau selber ihre sündhafte That ihrem Gatten offenbare, so kann sich dessen Kenntnis nur auf Berichte entfernterer Kreise stützen. Übrigens geht aus dem ganzen Texte des betreffenden Kanons sowie aus dem des Konzils von Neocäsarea hervor, dafs das Vergehen der Frau der Gemeinde bekannt sein mufste. Nur unter dieser Voraussetzung scheint der Ehebruch der Frau für den Mann ein Hindernis zum Empfange der Weihe sowohl als auch zum weiteren Verbleiben im klerikalen Stande begründet zu haben.

In Anbetracht dessen, dafs das Zusammenleben mit einer ehebrecherischen Gattin ein Ärgernis für die christliche Gemeinde war und man deshalb auch von einem Laien verlangte, dafs er seine Frau entlasse [1], müssen wir annehmen, dafs die von den Synoden zu Elvira und Neocäsarea erwähnte Irregularität bis zu den ersten Zeiten der christlichen Kirche hinaufreicht. Denn gewifs liefs sich das Neue Testament in seinem Streben, die Reinheit und Heiligkeit des geistlichen Standes zu wahren, von dem Alten Testamente, welches genaue Bestimmungen über die Eigenschaften der Priesterfrauen gegeben hatte [2], nicht übertreffen; ja sehr wahrscheinlich ist die Stelle im ersten Briefe an Timotheus (3, 11), welche von den Eigenschaften der Frauen handelt, und demselben Kapitel, in welchem Paulus von den Qualitäten der Kleriker spricht, eingereiht ist, auf die Frauen der letzteren zu beziehen, wie dies auch in der Didascalia geschieht [3].

---

[1] Vgl. Hermae Pastor, Mand. 4, 1. Der Laie sollte seine ehebrecherische Frau nur dann entlassen, wenn sie sich nicht bessern wollte; hatte sie aber einen Beweis ihrer Sinnesänderung gegeben, so mufste sie der Mann wieder zu sich nehmen. Unsere Kanones dagegen verlangen ganz kategorisch, dafs ein Kleriker mit seiner ehebrecherischen Frau nicht mehr zusammenleben dürfe, ob sie sich durch Bufse reingewaschen hatte oder nicht.

[2] Vgl. z. B. Lev. 21, 7. 14. Ez. 44, 22.

[3] 2, 2: Οὕτω γὰρ δοκιμαζέσθω (scil. ἐπίσκοπος), ὑπόταν τὴν χειροτονίαν λαμβάνων καθίσταται ἐν τῷ τόπῳ τῆς ἐπισκοπῆς, εἴ ἐστι σεμνός, εἰ γυναῖκα σεμνὴν (1 Tim. 3, 11) καὶ πιστὴν ἔχει.

§ 3. Die Irregularität der Häretiker und Schismatiker.

Dem Gerüchte, dafs Schismen und Spaltungen unter den Korinthern vorgekommen seien, schenkte der Apostel Paulus um so eher Glauben, als er wufste, dafs es sogar Häresien geben müsse[1]. Hierdurch giebt der Apostel zu erkennen, dafs er im Hinblick auf ein noch gröfseres Übel leicht an die kleineren geglaubt habe[2]. Die Ausdrücke Häretiker und Schismatiker werden jedoch in den ersten christlichen Zeiten fast durchweg in gleicher Bedeutung gebraucht. So nennt Eusebius[3] den Novatian einen Urheber der Häresie (αἱρέσεως ἀρχηγόν), während ihn Cyprian bald als einen Schismatiker[4], bald als einen Häretiker[5] bezeichnet[6]. Die unterschiedslose Anwendung dieser beiden Ausdrücke ist ohne Zweifel daher zu erklären, weil die Häretiker und Schismatiker zuletzt in einem gemeinsamen Merkmale sich treffen, jene Eigentümlichkeit nämlich gemein haben, welche in der Zerstörung der kirchlichen Einheit besteht — „haereses non minus ab unitate divellunt quam schismata et dissensiones“[7] —, mag nun diese Spaltung durch Aufstellung, Verteidigung und Befolgung falscher Lehren, oder durch Abweichung von der herrschenden Disziplin und Verfassung der Kirche herbeigeführt worden sein[8]. Jeder Häretiker ist auch Schismatiker, während das Umgekehrte in der eigentlichen Bedeutung des

[1] Vgl. 1 Cor. 11, 18. 19.

[2] Tertullian., De praescript. haeret. c. 5.

[3] H. E. l. 6, 43. [4] Epist. 51, n. 2.

[5] Epist. 52, n. 1. In einem und demselben Briefe (Epist. 59, n. 15 u. 20) werden beide Bezeichnungen unterschiedslos gebraucht.

[6] Tertullian selbst betrachtet an einer andern Stelle desselben Buches (s. De praescript. haeret. c. 42) Schisma und Häresie als dasselbe.

[7] Tertullian., De praescript. haeret. c. 5.

[8] „Inter haeresim et schisma hoc esse arbitrantur, quod haeresis perversum dogma habeat; schisma propter episcopalem dissensionem ab ecclesia separetur [separet], quod quidem in principio aliqua ex parte intellegi potest. Caeterum nullum schisma non sibi aliquam confingit haeresim, ut recte ab ecclesia recessisse videatur.“ Hieronymus, Comment. in epist. ad Titum c. 3 (Migne, P. lat. 26, 633).

Wortes und theoretisch genommen nicht der Fall ist. Praktisch jedoch trifft auch dieses nach Hieronymus, dessen Ansicht sich ohne Zweifel auf die Erfahrung stützte, für die ersten christlichen Jahrhunderte zu. Mag dies nun in jedem Falle richtig gewesen sein oder nicht[1], so viel ist nach Tertullian[2] gewifs, dafs Paulus das Schisma auf dieselbe Stufe der Verwerflichkeit gestellt hat wie die Häresie. Wir glauben daher der Gründe genug zu haben, wenn wir die Irregularität der Häretiker und Schismatiker zusammen behandeln.

Dafs dieselben, solange sie ihrer Partei angehörten, vom Klerus ausgeschlossen blieben, ist selbstverständlich, da sie ja aufserhalb der Kirchengemeinschaft standen[3]. Wir haben vielmehr zu untersuchen, welche Stellung die Kirche den in ihren Schofs zurückkehrenden Häretikern gegenüber bezüglich ihrer Beförderung oder Wiederaufnahme in den klerikalen Stand eingenommen hat; mit andern Worten, waren bekehrte Häretiker irregulär?

Bei der Beantwortung dieser Frage müssen materielle und formelle Häretiker unterschieden werden.

1. Die materiellen Häretiker.

Gerne nahm die Kirche ihre verirrten Söhne wieder auf, wenn sie nur mit bufsfertiger Gesinnung zu ihr zurückkehrten[4]. Diejenigen aber, welche in zartem Jugendalter infolge des Abfalles ihrer Eltern von der Kirche losgerissen worden waren, konnten ohne vorhergehende Bufse der kirchlichen Gemein-

---

[1] An einer genauen Unterscheidung hält Optatus (De schismate Donatistarum l. 1, n. 10 f.) fest.

[2] De praescript. haeret. c. 5. Bei Tertullian bedeutet übrigens das Wort „haeresis“ eigentlich „häretische Genossenschaft“, wie Kellner, Tertullians sämtliche Schriften, aus dem Latein. übersetzt 2, Köln 1882, 9 Anm. 1, richtig hervorhebt.

[3] 1 Tim. 1, 19. 20 vgl. mit 2 Tim. 2, 17. 18. 2 Thess. 3, 14. Tit. 3, 10; Iustinus, Dialogus cum Tryphone c. 35; Irenaeus, Adv. haer. l. 3, 3; Tertullian., De praescript. haeret. c. 30; Cyprian., Epist. 59, n. 1 u. 10; Eusebius, H. E. l. 6, 43; 5, 28.

[4] Vgl. Irenaeus, Adv. haer. l. 3, 3, n. 4; Cyprian., Epist. 59, n. 16, 18, 20; Synode von Elvira Kan. 22.

schaft wieder teilhaftig werden, weil sie sich nicht aus Bosheit einer Häresie angeschlossen hatten. „Si vero infantes fuerint transducti", so lautet eine Verordnung der Synode von Elvira, „quod non suo vitio peccaverint incunctanter recipi debent" (Kan. 22). Mochte dieser Grundsatz aber auch bei allen materiellen Häretikern, welche zur wahren Kirche zurückkehrten, zur Anwendung gelangt sein[1], so wäre damit doch noch nicht gesagt, dafs dieselben auch in den Klerus aufgenommen werden konnten. Dieselbe Synode von Elvira, welche verordnet, dafs den materiellen Häretikern unverzüglich die Kirchengemeinschaft zu erteilen sei, verbietet zugleich ausdrücklich, irgend einen bekehrten Häretiker in den Klerus aufzunehmen. „Ex omni haeresi fidelis si venerit minime est ad clerum promovendus: vel si qui sunt in praeteritum ordinati, sine dubio deponantur" (Kan. 51). Für die materiellen Häretiker macht diese Bestimmung keine Ausnahme. Unser Kanon spricht von den Häretikern schlechthin, ja er scheint besonders von denjenigen zu handeln, welche einer Häresie auf solche Weise angehörten, dafs sie entweder in derselben geboren oder aus dem Heidentum zur Häresie übergetreten waren. — „Fidelis" bedeutet hier nach Gams jenen Christen, welcher die Ketzertaufe erhalten hatte und dessen Taufe nicht zu erneuern war[2]. Auch der Nachsatz: „vel si qui sunt in praeteritum ordinati, sine dubio deponantur", spricht zu Gunsten der Ansicht, dafs hier wenn auch nicht ausschliefslich, so doch besonders die materiellen Häretiker gemeint sind. Denn ohne Zweifel ist eher anzunehmen, dafs sich einige herbeigelassen hätten, diesen die Weihen zu erteilen, da dieselben trotz ihrer Häresie, im Gegensatze zu den formellen Häretikern, nicht als schwere Sünder betrachtet werden konnten und letztere aufserdem wegen geleisteter Bufse als irregulär gelten mufsten.

---

[1] Vgl. Hippolytus, Philosoph. l. 9, 12; Döllinger, Hippolytus und Kallistus 132 ff.

[2] Kirchengeschichte Spaniens 2, 1 (1864) 110.

Mögen diese Maſsregeln auf den ersten Blick hin vielleicht als zu streng erscheinen, so muſs doch bei einer näheren Erwägung der Gründe, weshalb auch die materiellen Häretiker vom Klerus ausgeschlossen blieben, zugegeben werden, daſs diese Bestimmungen keineswegs einer unerbittlichen Strenge den Einzelnen gegenüber ihr Dasein verdankten. Sie waren vielmehr das Produkt einer wohlberechneten, gemeinnützigen Vorsicht und einer nicht zu verkennenden praktischen Klugheit.

Vor allem kommt hier jener Grund in Betracht, welcher auch die Ausschlieſsung der Neophyten veranlaſste[1], der Mangel nämlich an Festigkeit im Glauben, sei es in intensiver oder extensiver Hinsicht[2]. Bei den Neophyten konnte aber das Weihehindernis mit der Zeit von selbst in Wegfall kommen. Dies war jedoch bei den materiellen Häretikern nicht der Fall. Es muſs daher diese Disziplin einen tieferen Grund haben. Wohl nicht mit Unrecht wird man behaupten können, daſs die Rücksicht auf das Gesamtwohl der Kirche diese Praxis besonders für die ersten Jahrhunderte rechtfertigte. Gerade in jenen Zeiten, wo zahlreiche Häresien die reine Braut Christi des Herrn mit ihren verderblichen Lehren zu schänden drohten, konnte die Kirche kein erlaubtes Mittel unangewendet lassen, um die eigene Unversehrtheit und ihre zur wahren Seligkeit geborenen Söhne vor jener für Mutter und Kind gleich schädlichen Gefahr wirksam zu schützen. Durch ihr Verhalten den materiellen Häretikern gegenüber wollte die Kirche ihren treuen Angehörigen die Häresie in ihrer ganzen Abscheulichkeit und Verwerflichkeit vor Augen stellen. Wohl öffnete sie dem verlorenen Sohne wieder freudig die Pforten seines Vaterhauses, sie grollte ihm keineswegs, daſs er sich verirrt hatte oder daſs er irre geführt worden war; sie hatte viel-

[1] Siehe unten S. 54 ff.

[2] „Indocti omnes haeretici et ignorantes dispositiones Dei et inscii eius, quae est secundum hominem dispositionis, quippe caecutientes circa veritatem ipsi suae contradicunt saluti.“ Irenaeus, Adv. haer. l. 5, 19, n. 2.

mehr Mitleid mit dem auf Irrwegen Umherwandelnden und betete für seine Rückkehr[1]. Und nachdem er zurückgekehrt in ihren Schofs, gab sie ihm seine Kindesrechte, deren er durch seine geistige Wiedergeburt teilhaftig geworden war, alsobald wieder; die höchste Auszeichnung jedoch blieb ihm vorenthalten, das Recht der Mitwirkung an der geistigen Führerschaft seiner Brüder. Dieses Opfer mufste er bringen, jedoch nicht als Strafe, sondern aus Rücksicht auf seine Brüder, die im Gehorsam gegen die Kirche verharrten, auf dafs dieselben, gleichsam durch ein Warnungszeichen aufmerksam gemacht auf die gefährlichen Klippen, den geraden Weg der unverfälschten Wahrheit, den sie bisher gewandelt, nicht verliefsen und vor geistigem Schiffbruch bewahrt blieben.

Das war der denkbar günstigste Fall. Allein, wenn wir uns die Häresien der alten Kirche etwas näher ansehen, so erblicken wir im Bunde mit den Häresien des Geistes wohl mit wenigen Ausnahmen die mannigfachsten Häresien des Herzens. Mochte es auch Häretiker gegeben haben, welche ihre Lehre für die wahre erachtet und somit unbewufsterweise mit der einzig wahren christlichen Kirche im Widerspruche gestanden hatten, so stand doch im allgemeinen ihr Lebenswandel oft nicht einmal mit dem natürlichen Sittengesetze, geschweige denn mit den an einen wahren Christen gestellten Forderungen im Einklange.

Ausgehend von den falschen Propheten des Alten Bundes kündigte der Apostelfürst (2 Petr. 2 und 3) auch für den Neuen Bund verderbenbringende Irrlehren an, dessen Vorkämpfer, mit Verachtung jeglicher Autorität und nach ihren eigenen Lüsten wandelnd, die Anarchie der niederen Leidenschaften proklamieren und ihren Anhängern die Freiheit von jeder sittlichen Schranke verheifsen würden. Viele würden von ihnen verführt und durch ihren Wandel der wahren christlichen Lebensanschauung Hohn sprechen. Was der Apostel hier vorhergesagt, das fand sich schon einigermafsen

[1] Vgl. z. B. Irenaeus, Adv. haer. l. 3, 25.

zu seiner Zeit bestätigt; denn hie und da zeigten sich schon die Keime des giftigen Unkrautes, welches, nach und nach herangereift, seinen Samen weithin ausstreute über den Weizenacker der katholischen Kirche. Es waren dies die sogen. antinomistischen Bestrebungen[1]. Von Simon Magus an, dem Stammvater jeglicher Häresie, welcher nach Irenäus[2] eine gewisse Helena, eine feile Dirne, als Begleiterin mit sich herumführte, eine höchst gottlose Lehre verkündete, zieht sich eine fortlaufende Kette von Häresien durch die ersten Jahrhunderte hindurch, deren Anhänger sich im allgemeinen durch einen gleichen Lebenswandel charakterisierten, mochten sie auch sonst in ihrer Glaubenslehre weit auseinandergehen. Von seinen Anhängern, den Simonianern, wurde der Häresiarch in seinem Leben aufs eifrigste nachgeahmt[3]. Gute Werke waren für sie nicht nötig, da die Emanzipation von den Sittengesetzen zu ihrem Bekenntnisse gehörte; auch von Abgötterei und Aberglauben blieben sie nicht frei; kurz, ihr Leben war, wie uns Eusebius von diesen Häretikern seiner Zeit berichtet, derart, dafs es ein rechter Mensch nicht blofs nicht schriftlich darzulegen, sondern nicht einmal mit seinen Lippen auszusprechen vermöge wegen des Übermafses von Schändlichkeit und Abscheulichkeit[4]. Nicht viel anders war der Wandel der Nikolaiten[5], Cerinthianer[6], Basilidianer[7], Karpokratianer[8], Valentinianer[9], Kainiten[10] und anderer mehr[11].

[1] Vgl. Iudae v. 4, 7, 8, 10—13, 16.

[2] Vgl. Adv. haer. l. 1, 23, n. 2; Eusebius, H. E. l. 2, 13.

[3] Irenaeus, Adv. haer. l. 1, 23, n. 4; Hippolytus, Philosoph. l. 6, 19.

[4] Eusebius, H. E. l. 2, 13.

[5] Apoc. 2, 6. 14. 15; Irenaeus, Adv. haer. l. 1, 26; Clemens Alex., Strom. l. 3, 4; Eusebius, H. E. l. 3, 29.

[6] Eusebius, H. E. l. 3, 28.

[7] Iustinus, Dialogus cum Tryphone c. 35; Irenaeus, Adv. haer. l. 1, 24, n. 5; Eusebius, H. E. l. 4, 7.

[8] Irenaeus, Adv. haer. l. 1, 25, n. 3 u. 4; Clemens Alex., Strom. l. 3, 2 u. 4; Eusebius, H. E. l. 4. 7.

[9] Iustinus, Dial. cum Tryph. c. 35; Clemens Alex., Strom. l. 2, 7 u. 8; Irenaeus, Adv. haer. l. 1, 6, n. 2—4.

[10] Irenaeus, Adv. haer. l. 1, 31.

[11] Irenaeus, Adv. haer. l. 1, 28; Cyprian., Epist. 58, n. 14.

Mochten sich dagegen andere Sekten, wie z. B. die Ebioniten[1], Saturnilianer[2], Marcioniten[3], Enkratiten[4], wenigstens nach ihrer Lehre zu urteilen, solch einem ausschweifenden Leben nicht hingegeben haben[5], so war ihr Wandel nichtsdestoweniger ohne Ernst, ohne Würde und ohne Zucht, wie uns Tertullian von allen Häretikern bis auf seine Zeit bezeugt[6]. Aus verschiedenen Gründen wurden sie sogar den Götzendienern gewissermafsen gleichgestellt[7], und Hieronymus behauptet, dafs es schwer sei, einen Häretiker zu finden, welcher die Keuschheit liebt: „Difficile est enim haereticum reperire, qui diligat castitatem, non quod eam praeferre desistat in labiis, sed quod non servat in conscientia, aliud loquens et aliud faciens[8]. . . . Raro haereticus diligit castitatem, et quicumque amare pudicitiam se simulant, ut Manichaeus et Marcion et Arius et Tatianus et instauratores veteris haereseos, venenato ore mella promittunt. Caeterum iuxta apostolum, quae secrete agunt turpe est dicere.“[9]

Diese angeführten Zeugnisse mögen uns vollkommen genügen zum Beweise dafür, dafs die materiellen Häretiker noch aus einem andern Grunde irregulär waren, wegen Mangels nämlich an gutem Rufe. Von den Karpokratianern berichtet uns Eusebius, dafs der von ihnen ausgehende schlechte Ruf

---

[1] Tertullian., De praescript. haeret. c. 33; Eusebius, H. E. l. 3, 27.

[2] Irenaeus, Adv. haer. l. 1, 24, n. 2 u. c. 28; Eusebius, H. E. l. 4, 29.

[3] Irenaeus, Adv. haer. l. 1, 28; Clemens Alex., Strom. l. 3, 3; Tertullian., De praescript. haeret. c. 30 u. 33; Eusebius, H. E. l. 4, 29.

[4] Irenaeus, Adv. haer. l. 1, 28; Eusebius, H. E. l. 4, 29.

[5] Vgl. zu den angeführten Stellen Clemens Alex., Strom. l. 3, 5. 6. 18.

[6] De praescript. haeret. c. 41: „Non omittam ipsius etiam conversationis haereticae descriptionem, quam futilis, quam terrena, quam humana sit, sine gravitate sine auctoritate sine disciplina, ut fidei suae congruens.

[7] Tertullian., De praescript. haeret. c. 40 u. 43; Hieronymus, Comment. in Osee l. 2, 7, ed. Migne, P. lat. 25, 877, 881 f.

[8] Comment. in Osee l. 2, 9 (Migne 897).

[9] A. a. O. c. 7 (ibid. 880). Vgl. auch l. 1, 4 (ibid. 849) u. Comment. in Michaeam l. 1, 3 (Migne 1180).

sich zur Schmach des ganzen christlichen Volkes verbreitete[1]. Mochten immerhin einige von dem Wandel ihrer Glaubensgenossen unberührt geblieben sein, ja mochten auch gewisse Häresien sich in sittlicher Beziehung von andern Häresien in lobenswerter Weise unterschieden haben; von dem üblen Rufe, welcher die meisten Häresien der ersten christlichen Jahrhunderte umgab, konnten auch die besseren Elemente, gerade weil sie Häretiker waren, wohl schwerlich frei bleiben.

2. Die formellen Häretiker.

Für die Fernhaltung der formellen Häretiker vom klerikalen Stande konnten die soeben angeführten Gründe selbstverständlich nicht minder maſsgebend sein. Bei ihnen kommt aber die Häresie hauptsächlich als solche in Betracht, da sie wegen dieser selbst, abgesehen von etwaigen andern Gründen, irregulär waren. Daſs die Häresie von jeher in der Kirche zu den gröſsten Sünden gerechnet wurde, ist bekannt. Im allgemeinen muſsten sich die Häretiker, wenn sie in die wahre Kirche wieder aufgenommen werden wollten, einer längeren Buſse unterwerfen[2]; sie waren somit im Unterschiede zu den materiellen Häretikern aus zwei weiteren Gründen irregulär.

Was ihren Klerus betraf, so konnte sich derselbe bei den Katholiken keines besondern Ansehens erfreuen. Tertullian[3] berichtet, wie ganz entgegengesetzt der katholischen Disziplin die Häretiker bei der Aufnahme in ihren Klerus verfuhren. Gerade solche lieſsen sie zu den Weihen zu, welche insgesamt in der katholischen Kirche irregulär gewesen wären. Sie prüften nicht den Kandidaten, ob sein Lebenswandel und seine Gesinnungen mit der zu übertragenden Würde im Einklange standen, ihre Ordinationen waren

[1] H. E. l. 4, 7.

[2] Vgl. Irenaeus, Adv. haer. l. 1, 13, n. 5; Tertullian., De praescript. haeret. c. 30; Cyprian., Epist. 66, n. 9; Synode von Elvira Kan. 22.

[3] De praescript. haeret. c. 41.

unüberlegt[1], bald stellten sie Neophyten an[2], bald weltliche Beamten[3], ja nicht selten weihten sie exkommunizierte Priester zu ihren Oberhirten[4]. Hätten diese Kleriker im Falle ihrer Bekehrung ein gröfseres Entgegenkommen verdient als die nach Vorschrift der Kirche geweihten katholischen Kleriker, die nachher in eine Häresie verfielen oder sich einem Schisma angeschlossen hatten? Die Geschichte lehrt uns, dafs diese (wenigstens prinzipiell) keine Hoffnung mehr haben konnten, selbst nicht nach der aufrichtigsten Bekehrung, jemals wieder in ihr Amt eingesetzt werden zu können. So berichtet Papst Kornelius an Cyprian, dafs an die Stelle des Schismatikers Evaristus Zetus zum Bischof bestellt worden sei[5], nicht einmal als gewöhnlicher Laie wurde er mehr betrachtet, sondern vollständig aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen[6]. Die drei Bischöfe, welche dem Novatian die Bischofsweihe erteilt hatten und so gleichsam die Urheber der Kirchenspaltung geworden waren, wurden ihres Amtes entsetzt und exkommuniziert. Einer von ihnen, der unter Thränen sein Vergehen bekannte, wurde auf Bitten des Volkes zur Laienkommunion zugelassen[7].

Diese kirchliche Disziplin wird uns ausdrücklich von einer im Jahre 256 abgehaltenen karthagischen Synode bestätigt. Einstimmig wurde auf derselben beschlossen, dafs, wenn Priester oder Diakonen, welche entweder früher in der katholischen Kirche geweiht worden, nachher aber zu einer Häresie oder einer schismatischen Partei übergetreten waren, oder welche bei den Häretikern geweiht worden waren, zur katho-

---

[1] Siehe oben S. 7. [2] Siehe unten S. 55.

[3] Siehe unten S. 108.

[4] Vgl. Cyprian., Epist. 59, n. 10.

[5] Cyprian., Epist. 50 (Jaffé n. 110). Wer einmal abgesetzt worden war, der blieb es für immer. Siehe oben S. 16 Anm. 1.

[6] Cyprian., Epist. 52, n. 1.

[7] „Ἐξ ὧν εἰς μετ' οὐ πολὺ ἐπανῆλθεν εἰς τὴν Ἐκκλησίαν, ἀποδυρόμενος καὶ ἐξομολογούμενος τὸ ἑαυτοῦ ἁμάρτημα· ᾧ καὶ ἐκοινωνήσαμεν ὡς λαϊκῷ ὑπὲρ αὐτοῦ δεηθέντος παντὸς τοῦ παρόντος λαοῦ.“ Cornelius ad Fabium, bei Eusebius, H. E. l. 6, 43 (Jaffé n. 106).

lischen Kirche zurückkehrten, dieselben unter der Bedingung aufzunehmen seien, dafs sie die Laiengemeinschaft erhielten und sich damit begnügten, zum Frieden, dessen Feinde sie waren, zugelassen zu werden. Nicht dürften solche, heifst es ferner, nach ihrer Rückkehr jene Waffen der Weihe und der Würde beibehalten, mit denen sie sich gegen die katholische Kirche empört hatten; denn schon im Alten Bunde verlangte Gott von den Priestern und den Dienern, welche am Altare und bei den Opfern beschäftigt waren, dafs sie unversehrt und makellos seien. Darum sei es auch genug, wenn man solchen Verzeihung gewähre; denn Treulosigkeit dürfe im Hause der Treue nicht befördert werden, und was würde man für die Guten und Unschuldigen, welche sich von der Kirche nicht getrennt hatten, aufbewahren, wenn man jenen, die abtrünnig geworden und gegen die Kirche aufgetreten, Ehre anthue?[1] Nach Innocenz I. stammt diese Praxis aus apostolischer Zeit[2].

Wenn auch die endgültige Absetzung der von der katholischen Kirche abgefallenen, später aber wieder zu ihr zurückkehrenden Kleriker als Strafe angesehen werden mufs, so involvierte doch der Grund dieser Strafe zugleich eine Irregularität. Dieselben konnten nach der damals herrschenden Disziplin nicht mehr für würdig erachtet werden, weiterhin in ihrem Range zu verbleiben. Das grofse Vertrauen, welches ihnen vor so vielen andern bei ihrer Ordination von seiten der Kirche geschenkt worden war, hatten sie in schnöder und undankbarer Weise mifsbraucht und dies zum Verderben vieler andern, denen sie in fester und unerschütterlicher Glaubenstreue, besonders in Stürmen und Gefahren, hätten voranleuchten sollen. Ihre strenge und heilige Pflicht war es, nicht nur ihrerseits den Glauben rein und unverfälscht zu bewahren, sondern auch ihre Brüder, deren Seelenheil ihnen von Gott anvertraut worden war, soviel in ihren Kräften

[1] Concil. Carthag. nach Cyprian., Epist. 72, n. 2. (Nach Hefele, Konziliengesch. 1^2, 118, im Jahre 256 abgehalten.)

[2] Vgl. unten S. 45 Anm. 4.

lag, vor dem Abgrunde zu schützen und zu bewahren. Der Apostel Paulus konnte seinen Schülern Titus und Timotheus nicht dringend genug anz Herz legen, an der reinen Lehre festzuhalten und sich vor jeder falschen Lehre zu hüten. Mit Ungestüm, möchte man fast sagen, kommt er in einem und demselben Briefe auf diese Ermahnung zurück[1]. Er verlangte von ihnen, dafs sie im rechten Glauben der Gemeinde als Vorbild dienen sollten[2]; und wenn er Titus die Weisung erteilt, andere zu weihen, so verlangt er ausdrücklich solche Männer, die im stande seien, die Gläubigen in der gesunden Lehre zu unterrichten (Tit. 1, 9); denn nur derjenige sei ein guter Diener Christi, welcher die Brüder vor den Irrlehren schützt, indem er ihnen die wahre Lehre vorträgt[3]. Jene aber, welche zur Häresie abgefallen waren, hatten gerade die entgegengesetzte Eigenschaft klar an den Tag gelegt und sich als schlechte Diener Christi erwiesen. Die Treue, die sie Gott und der Kirche bei ihrer Ordination geschworen, hatten sie wissentlich gebrochen, die heiligen Gewalten statt zum Wohle der Gläubigen und zur Verherrlichung Gottes zu gebrauchen, zum Wehe vieler Gläubigen und zur Verunehrung Gottes mifsbraucht, und dieser Makel liefs sich nach der Auffassung der alten Kirche mit der Würde des geistlichen Standes nicht vereinbaren[4]. Daher durften sie nicht mehr jenem Kreise angehören, welchen Gott selbst zum Verkünder der ewigen Wahrheiten bestimmt und ihm die Führerschaft auf dem Wege

---

[1] 1 Tim. 1, 3. 4. 19; 3, 9; 4, 16; 6, 13. 14. 20. 2 Tim. 1, 13. 14; 3, 14; 4, 5.

[2] 1 Tim. 4, 12. Tit. 2, 7.

[3] 1 Tim. 4, 1—6.

[4] Cyprian., Epist. 72, n. 2: „Quod autem maius potest esse delictum aut quae macula deformior quam adversus Christum stetisse, quam ecclesiam eius quam ille sanguine suo paravit et condidit dissipasse, quam evangelicae pacis ac dilectionis oblitum contra unanimem et concordem Dei populum hostilis discordiae furore pugnasse? qui etsi ipsi postmodum ad ecclesiam redeunt restituere tamen eos et secum revocare non possunt, qui ab eis seducti et foris morte praeventi extra ecclesiam sine communicatione et pace perierunt . . . et idcirco satis est talibus revertentibus veniam dari.“

der Wahrheit anvertraut hatte. Als irregulär wurden übrigens auch jene aufgefafst, welche spezifisch häretische Gebräuche nachahmten[1].

3. Dispensation.

Nach der obigen Darlegung wäre man leicht geneigt, die Irregularität wegen Häresie als eine solche zu betrachten, von welcher in der vornicänischen Kirche überhaupt nicht dispensiert worden sei. Doch hiermit würde man sich, allgemein genommen, mit den geschichtlichen Thatsachen in Widerspruch setzen.

Es sind vielmehr zwei Perioden zu unterscheiden: die Zeit vor und nach 300. Was die erste Periode betrifft, so dürfen wir behaupten, dafs von dieser Irregularität nicht dispensiert wurde. Dem scheint ein Fall zu widersprechen, der sich unter dem Pontifikate des Papstes Kornelius ereignete[2]. Ein Priester, Maximus mit Namen, hatte sich dem novatianischen Schisma angeschlossen, kehrte aber alsbald wieder zur Kirche zurück und durfte in seinem Amte verbleiben. Wir erfahren aber auch zugleich den Grund, weshalb ihm dieses gewährt wurde. Nicht aus eigener Bosheit, so berichtet Kornelius, sondern durch List und Bosheit Novatians hintergangen, hielt Maximus zur schismatischen Partei. Erst als Novatian samt seinen Anhängern aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden war, habe er erkannt, dafs er einem Betruge erlegen und durch Treulosigkeit und verfängliches Geschwätz getäuscht worden sei. Obwohl es den Anschein hatte, bekannte Maximus selber, als hätte er mit schismatischen und häretischen Menschen Umgang gepflogen, so war doch sein Herz stets in der katholischen Kirche. Kornelius war von seiner edlen Gesinnung überzeugt, gehörte ja Maximus zu jenen Bekennern, welche während der Verfolgung ihren Glauben mutvoll bekannt hatten[3] und ihre

[1] Synode von Ancyra Kan. 14; Apost. Kan. 66. Vgl. Herbst, Die Synod. v. Elvira u. Neocäsarea, Theol. Quartalschrift 3 (1821) 429 f.

[2] Cyprian., Epist. 49 (Jaffé n. 111). [3] Cyprian., Epist. 46.

Standhaftigkeit mit der Kerkerstrafe büfsen mufsten[1]. Cyprian nennt ihn einen wackern und ruhmreichen Soldaten Christi. Er spricht die Überzeugung aus, dafs Maximus durch seine äufsere Trennung von der Kirche an seinem Glauben durchaus nicht Schiffbruch gelitten habe, da er ja während der Verfolgung nicht einmal durch Anwendung von Gewalt überwunden werden konnte. Deshalb war es auch nicht möglich, dafs ein solcher länger von den Abtrünnigen und den Bekämpfern der katholischen Kirche aufserhalb der Kirche festgehalten werden konnte, und darin bestehe die unentweihte Würde eines Bekenners[2]. Auch in der Achtung des Volkes war Maximus keineswegs gesunken[3]. Es jubelte und frohlockte vielmehr ob seiner Rückkehr, vergofs Freudenthränen, umarmte ihn, gerade als ob er aus der Kerkerstrafe befreit worden wäre[4]. In Anbetracht alles dessen befahl Kornelius, dafs Maximus sein Amt weiterführe.

Dies ist der einzige Fall, welcher uns in den drei ersten Jahrhunderten begegnet ist; man wird denselben wohl schwerlich als eigentlichen Beleg einer Dispensation anführen können. Bei Maximus lagen eben die Verhältnisse ganz anders als selbst bei harmlosen materiellen Häretikern. Er war eine allgemein bekannte, beliebte und wegen seiner Glaubensfestigkeit hochgeschätzte Persönlichkeit, eine wahre Zierde der katholischen Gemeinde, ein Mann, der durch seine sofortige Rückkehr nur einen neuen Beweis von seinem festen Glauben und seiner unerschütterlichen Treue zur Kirche, von welcher er im Grunde gar nicht geschieden war, gegeben hatte.

Eigentlichen Dispensen begegnen wir erst in der zweiten Periode. Eine im Jahre 313 in Sachen der donatistischen Streitigkeiten abgehaltene römische Synode[5] unter dem Vorsitze des dortigen Bischofs Melchiades gestattete den donatistischen Klerikern im Falle ihrer Rückkehr zur katholischen

---

[1] Cyprian., Epist. 54. [2] Epist. 51.
[3] Epist. 53. [4] Epist. 49, n. 2.
[5] Vgl. Hefele, Konziliengesch. 1^2, 199.

Kirche das Verbleiben in ihrem Amte[1]. Dasselbe wurde auf dem ersten allgemeinen Konzil von Nicäa den meletianischen[2], novatianischen (Kan. 8) und paulianistischen Klerikern gewährt (Kan. 19). Dispens wurde jedoch nur dann erteilt, wenn die betreffenden Kleriker nicht auch aus andern Gründen irregulär waren. Dies wird bei den Meletianern und Paulianisten ausdrücklich erwähnt und mufs daher auch mit gleichem Rechte von den übrigen gelten[3].

Diese Ausnahmen bestätigen aber nur die Regel. Wenn Papst Innocenz I. ein gleiches Verfahren gegen die von Bonosus, Bischof von Sardika (um 390), geweihten Kleriker erwähnt, so fügt er hinzu, dafs es von Anfang der Kirche an nicht so war[4]. Als Ausnahmen führt er die Novatianer und Paulianisten an, bemerkt aber zugleich, dafs diese Dispens nicht den Anhängern aller Häresien, sondern nur jener Häresien gegolten habe, welche „namentlich" von den Vätern des Konzils von Nicäa erwähnt worden waren[5]. Über die den Donatisten erteilte Dispens äufsert sich Augustinus folgendermafsen: „Isti si ad radicem catholicam veniunt, nec eis quamvis post erroris sui poenitentiam, honor clericatus vel episcopatus aufertur, fit quidem aliquid tamquam in cortice arboris matris contra integritatem severitatis."[6] Auch Augustinus setzt in demselben Briefe voraus, dafs es früher, also vor den Donatisten, keine Dispens für die Häretiker

---

[1] Augustin., Epist. 43, n. 14—16 (Migne, P. lat. 33, 166 f.); Epist. 185, n. 47 (ibid. 813).

[2] Socrates, H. E. l. 1, 9. [3] Vgl. den Kan. 9.

[4] „Iam ergo quod pro remedio ac necessitate temporis statutum est constat primitus non fuisse, ac fuisse regulas veteres, quas ab apostolis vel apostolicis viris traditas ecclesia romana custodit custodiendasque mandat eis, qui eam audire consueverunt. Sed necessitas temporis id fieri magnopere postulabat. Ergo quod necessitas pro remedio invenit, cessante necessitate, debet utique cessare pariter quod urgebat, quia alius est ordo legitimus, alia usurpatio, quam tempus fieri ad praesens impellit." Epist. 17, n. 9 (Migne, P. lat. 20, 532; Jaffé n. 303).

[5] A. a. O. n. 10.

[6] Epist. 185, n. 44 (Migne 812).

gegeben habe[1]. Alle diese Erscheinungen waren also „contra ordinem legitimum“ (Innocenz) und „contra integritatem severitatis“ und unseres Wissens den drei ersten Jahrhunderten unbekannt.

Nicht ohne weiteres hat jedoch die Kirche von dieser Irregularität dispensiert. Sie stand lediglich vor der Alternative, entweder einer unheilvollen und in ihren Folgen unberechenbaren Zerklüftung ruhig zuzusehen[2], oder zur Verhütung dieses Unglückes energisch die nötigen Mafsregeln zu treffen und somit von ihrer bisherigen Disziplin abzuweichen. Die Kirche zog das geringere Übel vor. Durch diesen zeitweisen Verzicht auf die Anwendung ihrer Rechtsgrundsätze in disziplinarischer Hinsicht wollte sie den verirrten Brüdern, soviel an ihr lag, die Rückkehr erleichtern; war es ja immerhin keine geringe Demütigung, der kirchlichen Ehrenstellen für immer verlustig zu gehen[3]. Die Kirche liefs sich jedoch nicht in erster Linie der getrennten Kleriker halber als vielmehr wegen der hinter ihnen stehenden Volksmassen ausnahmsweise von ihrer üblichen Praxis abbringen[4]. Wenn also die Kirche

---

[1] Epist. 185, n. 45 (Migne a. a. O.).

[2] In einem Briefe Konstantins heifst es bezüglich des donatistischen Streites, dafs in Afrika das Volk gleichsam in zwei Teile getrennt war und gröfstenteils der schlimmen Seite zuneigte. Vgl. Eusebius, H. E. l. 10, 5.

[3] Nirgends erfahren wir, dafs man auch Laien von dieser Irregularität dispensiert hat.

[4] „In huiusmodi causis ubi per graves dissensionum scissuras non huius aut illius hominis est periculum, sed populorum strages iacent, detrahendum est aliquid severitati ut maioribus malis sanandis charitas sincera subveniat. . . . Damnato uno Donato, qui auctor schismatis fuisse manifestatus est, ceteros cunctos, etiamsi extra ecclesiam ordinati essent, in suis honoribus suscipiendos esse consueverunt . . . maxime propter eos, quos foris positi possent decipere . . . deinde ut etiam ipsorum infirmitas lenius excepta citius sanabilis fiat. Sic multitudinibus per schismata et haereses pereuntibus subvenire consuevit.“ Augustinus, Epist. 185, n. 45 u. 47 (Migne 813). — Hefele, Konziliengesch. 1^2, 409, erklärt „die milde Art, womit das Nicaenum die novatianischen Geistlichen behandelte“, daher, weil die Novatianer nicht Häretiker (gegen Hergenröther, Photius 2, 337), sondern Schismatiker waren. Diese Ansicht

hie und da von dieser Irregularität dispensierte, so hatte sie hierzu ihre Gründe, und zwar sehr schwerwiegende Gründe.

§ 4. Die Apostaten.

Als unfähig für den klerikalen Stand wegen Sünden gegen den Glauben galten nicht in letzter Linie die Apostaten. Ihr Vergehen wurde als das gröfste und schwerste betrachtet[1] und mit den strengsten kirchlichen Strafen belegt[2].

Zu den Apostaten, d. h. denjenigen, welche entweder zum Heiden- und Judentum abgefallen waren (eigentliche Apostaten), oder welche während einer Verfolgung aus Furcht vor Strafe den Götzen geopfert hatten (lapsi), rechnete man auch die mit der decischen Verfolgung auftauchenden Libellatiker[3]. Alle diese, ebenso auch jene, welche an heidnischen Gebräuchen teilgenommen hatten, mufsten sich je nach der Gröfse ihrer Schuld längere oder kürzere Zeit hindurch einer öffentlichen Bufse unterwerfen[4] und konnten daher nicht zu Klerikern befördert werden.

Dieselben Mafsregeln, welche die Kirche gegen jene Kleriker, die zu einer Häresie oder zu einem Schisma über-

---

kann aber, abgesehen davon, dafs die Häretiker und Schismatiker disziplinarisch gleich behandelt wurden, nach den angeführten Worten Augustins nicht für haltbar erklärt werden.

[1] Summum enim delictum esse quod persecutio committi coegit sciunt ipsi etiam qui commiserunt. Cyprian., Epist. 16, n. 2. Vgl. Tertullian., De idololatria; Origenes, Comment. in Matth. series 114; Cyprian., Epist. 17, n. 2; Synode von Elvira Kan. 1.

[2] Synode von Elvira Kan. 1. Vgl. übrigens Kraus, Real-Encyklopädie 1, 64 (Art. Apostasie); Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christl. Jahrhunderten 308 ff. 331 ff.

[3] Vgl. Cyprian., De lapsis c. 27: „Nec sibi quo minus agant paenitentiam blandiantur qui etsi nefandis sacrificiis manus non contaminaverunt, libellis tamen conscientiam miscuerunt; et illa professio est denegantis, contestatio est christiani quod fuerat abnuentis, fecisse se dixit quidquid alius faciendo commisit."

[4] Tertullian., Ad Martyres c. 1; Origenes, In Levit. hom. 8, n. 10; Cyprian., De lapsis c. 27; Epist. 16, 17, 34, 59, n. 13, 64, n. 1, 65, n. 5; Petrus Alex., Epist. canonica (Migne, P. gr. 18, 467 f.); Synode von Elvira Kan. 3, 46, 59; Synode von Arles Kan. 22; Synode von Ancyra Kan. 4—9, 24; Konzil von Nicäa Kan. 11.

getreten waren, getroffen hatte, gelangten begreiflicherweise nicht weniger bei den apostasierten Klerikern zur Anwendung. Bereits im Alten Bunde durften die Priester, welche sich zu den Götzenbildern verirrt hatten, ihres Amtes nicht mehr walten; sie wurden nur mehr zu den niederen Diensthandlungen im Tempel zugelassen[1]. Dafs dieselben nicht von jedem Amte ausgeschlossen wurden, geschah nur deshalb, damit sie aus den Einkommen ihres Stammes ihren Anteil beibehielten. Für den Neuen Bund fiel jedoch dieser Grund weg, und die Apostaten durften auch nicht einmal das geringste Amt in der Kirche verwalten; denn wer sich in den Dienst des Satans gestellt hatte, konnte sich mit dem Dienste im Heiligtume Gottes nicht mehr beschäftigen. Diese Disziplin wird uns durch Beispiele bestätigt.

Bekannt ist, wie der Gegenpapst Novatian vor Verleumdungen und Verdächtigungen gegen den rechtmäfsigen Nachfolger Petri nicht zurückschrak, um die Bischöfe für sich zu gewinnen und sie von der Anerkennung des Kornelius abzubringen. Unter anderem bot ihm die Aufnahme eines während der Verfolgung gefallenen Priesters, Namens Trophimus, willkommene Gelegenheit, die Wahrheit zu seinen Gunsten zu fälschen. Er suchte brieflich, durch falsche Berichte an den Bischof Antonian, das Gerücht zu verbreiten, als habe Kornelius dem Trophimus nach seiner Rückkehr zur Kirche gestattet, das priesterliche Amt weiter zu verwalten. Antonian bat Cyprian hierüber um näheren Aufschlufs, und dieser legte ihm den richtigen Thatbestand dar, dahin lautend, dafs Trophimus wohl in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen worden sei, jedoch in der Weise, dafs er sich mit dem Laienanteil zufriedenstellen mufste. „Sic ... admissus est Trophimus, ut laicus communicet, non secundum quod ad te malignorum litterae pertulerunt quasi locum sacerdotii usurpet.“[2] Der Ausdruck „usurpet“ ist sehr bezeichnend; es ist hiermit die Unrechtmäfsigkeit und Unerlaubtheit einer

[1] Ez. 44, 9—14. [2] Cyprian., Epist. 55, n. 11.

weiteren Amtsführung klar ausgesprochen. Dasselbe Schicksal traf den afrikanischen Priester Viktor[1], den Bischof Fortunatian von Assuras[2] u. a. Selbst diejenigen, welche aus Reue über ihren Fall den Kampf sofort wieder aufgenommen und vor den heidnischen Verfolgern ihren Glauben nunmehr standhaft bekannt hatten, durften nicht mehr als Kleriker auftreten[3]. Die Synode von Ancyra erlaubte ihnen zwar die Ehre ihrer Stelle fortzugenieſsen, verbot ihnen aber irgendwelche Funktionen vorzunehmen (Kan. 1); die Bischöfe sollten jedoch berechtigt sein, den Diakonen mehr oder weniger einzuräumen oder zu entziehen (Kan. 2). Dies scheint aber nur eine Ausnahme gewesen zu sein. Das Konzil von Nicäa verlangte die Entfernung der Gefallenen ohne Unterschied (Kan. 10).

Von der Mitte des 3. Jahrhunderts an ist uns somit die Disziplin der Kirche hinreichend verbürgt. Aus dem Schreiben einer karthagischen Synode unter Cyprian betreffs der Libellatiker Basilides und Martialis[4] läſst sich aber schlieſsen, daſs dieses Vorgehen gegen apostasierte Kleriker traditionell war. Die Synode beruft sich allerdings für die Legitimität solcher Amtsentsetzungen auf eine erst jüngst unter Papst Kornelius von allen Bischöfen der ganzen Welt getroffene Bestimmung, nach welcher die gefallenen Kleriker zwar zur Buſse zugelassen werden könnten, von dem klerikalen Stande aber durchaus fernzuhalten seien. Man wäre aber keineswegs

[1] Cyprian., Epist. 64, n. 1.

[2] „Graviter et dolenter motus sum ... quod cognoverim Fortunatianum quondam apud vos episcopum post gravem lapsum ruinae suae pro integro nunc agere velle et episcopatum sibi vindicare coepisse ... qui miser vel diaboli tenebris in totum excaecatus vel quorundam sacrilega persuasione deceptus, cum debeat satisfacere et ad Dominum exorandum diebus ac noctibus lacrimis et orationibus et precibus incumbere, audet sibi adhuc sacerdotium quod prodidit vindicare, quasi post aras diaboli accedere ad altare Dei fas sit ...“ Cyprian., Epist. 65, n. 1.

[3] οὐκ ἔστιν εὔλογον οὐδὲ τοὺς ἀπὸ κλήρου αὐτομολήσαντας, ἐκπεπτωκότας τε καὶ ἀναπαλαίσαντας, ἔτι ἐν τῇ λειτουργίᾳ εἶναι... Petrus Alex., Epist. can., Kan. 10 (Migne, P. gr. 18, 488 f.).

[4] Bei Cyprian., Epist. 67.

berechtigt anzunehmen, dafs vor dieser Verordnung die entgegengesetzte Praxis geherrscht habe. Die Synode will vielmehr die Unrechtmäfsigkeit einer Wiedereinsetzung und somit die Irregularität der gefallenen Kleriker ganz besonders aus diesem gemeinsamen Beschlusse beweisen[1]. Die Sünde der Apostasie widerspricht nach ihr der allgemeinen Forderung, dafs die Diener der Kirche ohne Vergehen und unbescholten sein müfsten[2]. Dies ist aber eine apostolische Forderung. Ja sie greift sogar auf eine schon längst gegebene göttliche Anordnung zurück, nach welcher ein Mensch, an dem ein Makel sich findet, nicht herantreten dürfe, um Gott Gaben zu opfern[3]. Wenn es auch in dem genannten Schreiben heifst, dafs der gefallene Bischof Basilides vom Papste Stephanus die Wiedereinsetzung in sein Amt erlangt habe, so erfahren wir zugleich, dafs dagegen protestiert wurde. Es war eben gegen die herkömmliche Disziplin. Dafs der Papst sich aber zu diesem Schritte herbeiliefs, ist durchaus nicht auf eine Dispensation zurückzuführen, sondern einzig und allein auf eine Täuschung seitens des gefallenen Bischofs. Stephanus wufste von dem ganzen Vorfalle nichts, er wurde durch List hintergangen. Basilides war demnach wohl von der Erfolglosigkeit seines Versuches, in sein Amt wieder eingesetzt zu werden, überzeugt, wenn er dem Papste den nackten Thatbestand mitteilen würde; legte er doch in einem besseren Augenblicke sein Amt sogar freiwillig nieder und schätzte sich glücklich, auch nur zur Laienkommunion Zutritt zu erhalten. Er wurde also von dieser Irregularität nicht dispensiert.

---

[1] „Frustra tales episcopatum sibi usurpare conantur, cum manifestius sit eiusmodi homines nec ecclesiae Christi posse praeesse nec Deo sacrificia offerre debere, maxime cum iam pridem nobiscum et cum omnibus omnino episcopis in toto mundo constitutis etiam Cornelius collega noster... decreverit eiusmodi homines ad paenitentiam quidem agendam posse admitti, ab ordinatione autem cleri atque sacerdotali honore prohiberi.“ A. a. O. n 6.

[2] A. a. O. n. 1, 4, 5. Vgl. auch Epist. 65, n. 2.

[3] Nach Lev. 21, 17. Ex. 19, 22; 30, 20. 21.

An dieser Stelle ist auch noch ein Wort über diejenigen zu sagen, welche während der Verfolgung Diokletians (284 bis 305) den kaiserlichen Edikten folgend die Namen ihrer Mitbrüder angegeben oder die heiligen Schriften und die Kirchengefäfse ausgeliefert hatten[1]. Die Kleriker, die sich dieses Vergehens schuldig gemacht hatten, wurden, wenn ihr Vergehen aus den öffentlichen Akten erwiesen war, aus dem Klerikalstande entfernt[2]. Die Synode von Arles erlaubte denjenigen, welche von Traditoren geweiht worden waren, ihr Amt auszuüben, wenn sie, wie der Kanon sagt, „rationales subsistunt“[3]. Nach Hefele[4] bedeuten diese Worte soviel als: „wenn die von ihnen Geweihten tüchtig, d. h. die Weihe zu empfangen würdig und fähig waren“; andere fassen es so auf, dafs die Kleriker die Weihe in gutem Glauben empfangen haben mufsten, ohne also zu wissen, dafs der Ordinator ein Traditor war[5]. Diese beiden Erklärungen möchte ich als eine gegenseitige Ergänzung auffassen.

Nun bleibt noch die Frage zu beantworten, ob auch diejenigen, welche durch Anwendung von Gewalt zu opfern oder sonst eine heidnische Kulthandlung vorzunehmen gezwungen worden waren, als irregulär gegolten haben. Was zunächst die Kleriker betrifft, so fordern die diesbezüglichen Nachrichten[6] ein entschiedenes Nein, vorausgesetzt allerdings, dafs sie sich während ihrer Vergewaltigung stets als Christen bekannt und sich vor jeglicher Zustimmung bewahrt hatten. Trotzdem sie den heidnischen Göttern gehuldigt hatten, ent-

---

[1] Eusebius, H. E. l. 8, 2.

[2] „De his qui scripturas sanctas tradidisse dicuntur vel vasa dominica vel nomina fratrum suorum, placuit nobis, ut, quicumque eorum ex actis publicis fuerit detectus, non verbis nudis, ab ordine cleri amoveatur.“ Synode von Arles Kan. 13.

[3] „Nam si iidem aliquos ordinasse fuerint deprehensi, et hi quos ordinaverunt rationales subsistunt, non illis obsit ordinatio“ (a. a. O.).

[4] Konziliengesch. 1^2, 212 f.

[5] Z. B. Joannes Cabassutius, Notitia conciliorum, Lyon 1670, 53.

[6] Vgl. Petr. Alex., Epist. can., Kan. 14 (Migne a. a. O. 505); Synode von Ancyra Kan. 3.

behrten sie dennoch nicht des Verdienstes, das überdies nicht geringer war als das der übrigen standhaften Christen, die von einem solchen physischen Zwange verschont blieben. Daher wurden sie auch, wie uns Petrus von Alexandrien in seiner „Epistola canonica“ berichtet, den Konfessoren beigezählt. Die Synode von Ancyra beschäftigte sich auch mit der Frage, ob solche Laien in den Klerus aufgenommen werden könnten. Man beschlofs, dafs auch sie, da sie ohne Schuld waren, geweiht werden könnten, vorausgesetzt, dafs ihr früherer Lebenswandel kein Hindernis aufweise[1].

Den Irregularitäten, welche bisher zur Sprache kamen, könnte man noch weitere anreihen, so z. B. die Irregularitäten wegen Blasphemie[2], Völlerei[3], Raub, Diebstahl und Betrug[4]. Wir haben es jedoch vorgezogen, nur die oben angeführten eingehender zu behandeln, da sie wegen gewisser Nebenfragen das Hauptinteresse beanspruchen.

Es sei noch eine Bemerkung gestattet. Mufste für die Frage der Ordinationsfähigkeit hauptsächlich und vor allem das Christenleben eines Kandidaten nach dem Empfang der Taufe streng ins Auge gefafst werden, so konnte sich die Kirche doch keineswegs gegen das frühere Leben desselben, falls er sich vom Heidentum zum Christentum bekehrt hatte, gleichgültig verhalten. Auch gewisse vor der Taufe begangene Verbrechen, ebenso gewisse nur der heidnischen Periode angehörende Berufsarten und infamierende Handlungen verlangten wegen der damaligen Verhältnisse die Ausschliefsung vom klerikalen Stande. Diese Irregularität wurde bereits vom Apostel Paulus festgesetzt. Er verlangt ausdrücklich, dafs sich ein Kandidat des Bischofs- und Priester-

---

[1] Kan. 3: Προσεξητάσθη δὲ κἀκεῖνο, εἰ δύνανται καὶ λαϊκοὶ τῇ αὐτῇ ἀνάγκῃ ὑποπεσόντες προάγεσθαι εἰς τάξιν· ἔδοξεν οὖν καὶ τούτους ὡς μηδὲν ἡμαρτηκότας, εἰ καὶ ἡ προλαβοῦσα εὑρίσκοιτο ὀρθὴ τοῦ βίου πολιτεία, προχειρίζεσθαι.

[2] Vgl. Cyprian., Epist. 67, n. 6.

[3] 1 Tim. 3, 3. Tit. 1, 7. Didascalia 2, 2; Canon. eccles. 16, 19, 20.

[4] Vgl. Cyprian., Epist. 50, 52, n. 1—3, und andere Belege bei Hefele, Konziliengesch. 1^2, 807 Anm. 3.

amtes auch bei den Nichtchristen eines guten Rufes erfreuen müsse[1]. Von den Diakonen ist dies zwar nicht ausdrücklich erwähnt, jedoch wird diese Bestimmung wohl auf den ganzen Klerus ausgedehnt worden sein[2]. Selbst durch die Bekehrung zum Christentum konnte nämlich der schlechte Ruf, in welchem ein Heide wegen gewisser infamierender Handlungen oder Berufsarten bei seinen Mitbrüdern gestanden hatte, wenigstens vom Standpunkte der letzteren aus beurteilt, nicht aus der Welt geschafft werden[3]. Wollte die Kirche den Heiden keinen Anlafs geben, die christliche Religion zu verschmähen, zu verachten oder gering zu schätzen, so durfte und konnte sie nicht solchen Männern die kirchlichen Ehrenstellen anvertrauen, welche bei den Heiden in schlechtem Rufe standen. Oder hätte vielleicht die Beförderung eines bekehrten Heiden, welcher früher z. B. als öffentlicher Schauspieler aufgetreten („infamia immediata") oder wegen gewisser Vergehen zur Infamie verurteilt worden war („infamia mediata")[4], den Heiden die gebührende Achtung vor der christlichen Religion, zu welcher die Kirche dieselben zu bekehren hatte, abgewinnen können? Hätten nicht vielmehr die Vorwürfe, welche die Heiden mit Grund einem solchen Kleriker machen konnten, zugleich auch die christliche Religion in Mifskredit gebracht? — Suchte die Kirche im Gegenteil alles zu vermeiden, um den Heiden keine

---

[1] 1 Tim. 3, 7. Ähnlich die Apost. Kirchenordnung (Kan. 16): Δοκιμῇ δοκιμάσωσι τὸν ἄξιον ὄντα (zum Bischofsamte nämlich), εἴ τις φήμην καλὴν ἔχει ἀπὸ τῶν ἐθνῶν.

[2] Die Apost. Kirchenordnung (Kan. 20) sagt zwar nur ausdrücklich, dafs die Diakonen vom Volke ein gutes Zeugnis haben mufsten: Μεμαρτυρημένοι παρὰ τοῦ πλήθους, damit ist aber noch lange nicht gesagt, dafs es gleichgültig war, ob dieselben bei den Heiden in schlechtem Rufe standen oder nicht.

[3] Allerdings dürfen wir bei den Heiden, welchen nicht jene Empfindung für das Ethische zu eigen war wie den Christen, keine zu engherzige Beurteilung alles dessen voraussetzen, was an sich geeignet gewesen wäre, den guten Namen vor den Augen des Volkes zu vernichten.

[4] Vgl. Czyhlarz, Institutionen des röm. Rechts, 2. Aufl., Wien 1893, 67 f.; Dernburg, Pandekten 1⁴, Berlin 1894, 135 f. Vgl. auch Tertullian., De spectaculis c. 22.

Veranlassung zu einem Angriff gegen sie zu geben[1], so mufste sie auch bei der Wahl eines Mannes zum klerikalen Stande dem von Vorurteilen gegen die christliche Religion sattsam eingenommenen Heidentum Rechnung tragen.

Zweites Kapitel.

Die Irregularitäten wegen Mangels sittlich-religiöser Erprobung und Bewährung.

§ 1. Die Neophyten.

Von der Irregularität der Neophyten als einer apostolischen Anordnung war bereits oben[2] die Rede. Dafs man sich mit Grund nicht besonders auf sie verlassen konnte, geht aus den Worten Tertullians hervor, welcher in Bezug auf dieselben hervorhebt: der Satan wüte dann am meisten, wenn er den Menschen vollständig durch die Taufe entlastet sehe, da durch dieselbe sein früheres Eigentum vernichtet und seine Macht gebrochen wird. Daher bekämpft er den Neophyten mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln; er sucht seine Augen durch fleischliche Begierden zu treffen, seinen Geist durch irdische Verlockungen zu fangen oder seinen Glauben durch Furcht vor den Gewaltigen der Erde zu erschüttern. Auch an sonstigen Versuchungen und Ärgernissen läfst er es nicht fehlen[3].

Obgleich kein Christ von Versuchungen verschont bleibt und die Möglichkeit eines Fehltrittes bei keinem ausgeschlossen ist, so war doch die Gefahr des Falles beim Neophyten, gerade weil er im christlichen Leben noch nicht hinreichend erstarkt war, besonders zu befürchten. Die Neophyten mufsten aber besonders für das Bischofsamt als untauglich erscheinen. Besafs ein Neophyt wirklich die sittliche Kraft, als Oberhaupt einer Diözese sich zugleich auch als Diener derselben be-

[1] Vgl. z. B. Didascalia 2, 16. [2] S. 24 ff.
[3] De poenitentia c. 7.

trachten zu können, wenn er aus dem Heidentum kam, das an ganz andere Auffassungen gewohnt war? Was Christus zu seinen Aposteln gesagt, dafs sie nicht wie die heidnischen Machthaber, welche über ihre Völker herrschen und sich bedienen lassen, ihre Herrschaft ausüben sollten[1], gilt gleicherweise von ihren Nachfolgern. „Qui vocatur ad episcopatum", sagt Origenes, „non ad principatum vocatur, sed ad servitutem totius ecclesiae."[2] Christus selbst hat seine Apostel bedient und ihnen somit ein Beispiel hinterlassen[3], wie sie ihr Amt aufzufassen hätten. Dafs aber ein erst kürzlich vom Heidentum Bekehrter, welcher vom Geiste des Christentums noch nicht hinlänglich durchdrungen sein konnte, diesem Beispiele nachkommen werde, das durfte man nicht ohne weiteres annehmen. Zudem hätte die Beförderung eines Neophyten, welchem eine genauere Kenntnis der christlichen Wahrheiten wenigstens in den meisten Fällen abging, notwendigerweise eine Geringschätzung des geistlichen Standes zur Folge haben müssen. Deshalb hielt die Kirche an der apostolischen Anordnung fest. Wenn uns Tertullian die absonderliche und jeder Ordnung bare Disziplin der Häretiker schildert, so charakterisiert er, wie bereits früher gesagt, hierdurch zugleich diejenige der katholischen Kirche seiner Zeit. Nun gab es aber nach ihm nirgends eine leichtere Beförderung als gerade bei den Häretikern, bei welchen sich blofs aufzuhalten schon als Verdienst angesehen wurde. Daher liefsen sie auch die Neophyten zu den Weihen zu[4]. Bei den Katholiken konnte also die Praxis, dafs man den ersten besten, wofern er nur zur katholischen Kirche gehörte, in den Klerus aufgenommen hätte, nicht herrschen[5]; nur solche Männer wurden geweiht, welche sich im Glauben und in den guten Sitten derart erprobt hatten, dafs man ihnen mit Recht ein Kirchenamt anvertrauen konnte.

[1] Luc. 22, 25. 26. Matth. 20, 25 ff.
[2] In Isaiam hom. 6, n. 1. [3] Luc. 22, 27. Io. 13, 14 f.
[4] De praescript. haeret. c. 41.
[5] Vgl. auch Didascalia 2, 2.

Das Verbot, Neophyten zu weihen, wird uns auch von dem allgemeinen Konzil von Nicäa, welches sich auf den Apostel Paulus beruft, bestätigt. Zugleich aber erfahren wir, dafs bereits vielfach, diesem Verbote zuwider (παρὰ τὸν κανόνα τὸν ἐκκλησιαστικόν), Neophyten zu Bischöfen und Priestern geweiht worden waren (Kan. 2). Die allgemeine Disziplin der Kirche wird uns aber gerade dadurch, dafs man gegen die vorgekommenen Ausnahmen Einspruch erhob, bezeugt. Was die Ausnahmen überhaupt betrifft, so scheinen dieselben erst jüngeren Datums zu sein. Tertullian hätte sicher den Häretikern die Weihen der Neophyten nicht öffentlich vorgeworfen, wenn dies gleichfalls auf katholischer Seite vorgekommen wäre, zumal er ihre Disziplin der katholischen gegenüberstellt[1]. Die erste Ausnahme, welche uns bekannt ist, wurde bei Cyprian gemacht. Obgleich Neophyt, wurde er, wie sein Biograph Pontius[2] erzählt, zum Priester und Bischof geweiht[3]. Pontius war wohl bekannt, dafs und warum ein Neophyt nicht in den klerikalen Stand aufgenommen werden durfte. Cyprian aber, sagt er, zeigte, obgleich er von ungebildeten Heiden kam, gleich anfangs eine solche Reife in Glaubenssachen, wie sie vielleicht wenige in ihrem Leben erreicht hatten[4]. Wie sein Glaube, so waren auch seine Thaten[5].

[1] De praescript. haeret. c. 41 vgl. mit c. 43.

[2] S. Pontii Diaconi Vita S. Cypriani c. 3 (ed. Hartel). Über ihre Echtheit siehe Bardenhewer, Patrologie 194.

[3] Um das Jahr 246 wurde Cyprian durch einen Priester Caecilius für das Christentum gewonnen. Nach kurzer Zeit ward er in den Klerus aufgenommen und bald darauf, Ende 248 oder Anfang 249, auch zum Bischof von Karthago erwählt. Vgl. Bardenhewer a. a. O.

[4] „Aiunt apostolorum litterae, debere neophytos praeteriri ... hic de imperitis gentibus veniens tam matura fide coepit, quanta pauci fortasse perfecerint.“ Vita S. Cypr. c. 3.

[5] „Inter fidei suae prima rudimenta nihil aliud credidit Deo dignum, quam si continentiam tueretur. ... Distractis rebus suis ad indigentiam multorum pacem sustinendam tota prope pretia dispensans duo bona simul iunxit, ut et ambitionem saeculi sperneret ... et misericordiam ... impleret; et praepropera velocitate pietatis paene ante coepit perfectus esse quam disceret. Quis oro de veteribus hoc fecit? quis de antiquissimis in fide senibus, quorum mentes et aures per plurimos annos divina verba

Nach den weiteren Aussagen seines Biographen war Cyprian der erste und wohl der einzige, welcher ein Beispiel gegeben hatte, dafs ein fester und lebendiger Glaube einen längeren Aufschub zur Erteilung der Weihen ersetzen könne[1].

Die Kirche liefs also auch Ausnahmen zu, jedoch nur dann, wenn sich die Neophyten bereits als tugendhafte Christen erwiesen hatten. — Ob wir in diesen Fällen von einer eigentlichen Dispensation sprechen können, sei dahingestellt. Jedenfalls war der Unterschied zwischen solchen Neophyten und andern tugendhaften Christen nur rein äufserlicher Natur. — Ausnahmen unter der gegebenen Voraussetzung werden ausdrücklich von dem achtzigsten apostolischen Kanon gestattet[2]. Einige behaupten, dafs dieser Kanon auf dem zweiten nicänischen beruhe[3]; andere dagegen halten ihn blofs der Fassung nach für eine Nachbildung desselben[4]. Ein ernster Grund, diesen Kanon als vollständig von dem nicänischen abhängig zu betrachten, liegt meiner Ansicht nach nicht vor[5]. Bestand der apostolische Kanon dem Inhalte nach schon vor dem nicänischen, so dürften sich auch die vielen unerlaubten Ausnahmen, welche das Konzil von Nicäa erwähnt, leichter erklären lassen, dadurch nämlich, dafs man in mifsbräuchlicher Weise die unter

---

pulsaverant, tale aliquid impendit, quale adhuc rudis fidei homo . . . gloriosis et admirandis operibus perpetravit? Nemo metit statim ut sevit, nemo vindemiam de novellis scrobibus expressit, nemo adhuc cum maxime plantatis arbusculis matura poma quaesivit. In illo omnia incredibiliter cucurrerunt. Praevenit, si potest dici, res enim fidem non capit, praevenit inquam, tritura sementem, vindemia palmitem, poma radicem.“ A. a. O. c. 2.

[1] „Ille fuit primus et puto, solus exemplo, plus fide posse quam tempore promoveri.“ A. a. O. c. 3.

[2] Kan. 80: Τὸν ἐξ ἐθνικοῦ βίου προσελθόντα καὶ βαπτισθέντα ἢ ἐκ φαύλης διαγωγῆς οὐ δίκαιόν ἐστι παραυτίκα προχειρίζεσθαι ἐπίσκοπον· ἄδικον γὰρ τὸν μηδὲ πρόπειραν ἐπιδειξάμενον ἑτέρων εἶναι διδάσκαλον· εἰ μήπου κατὰ θείαν χάριν τοῦτο γίνεται.

[3] Siehe Funk, Die apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891, 202.

[4] Siehe Hefele, Konziliengesch. 1^2, 824 Anm. 5.

[5] Ähnliche Ausnahmen wie diejenige, welche mit Cyprian gemacht worden war, mochten wohl zu einer gesetzlichen Regelung geführt haben.

gewisser Bedingung gestattete Ausnahme auch dort eintreten liefs, wo dies gar nicht gerechtfertigt werden konnte.

Da das Konzil von Nicäa nur die Beförderung von Neophyten zu Priestern und Bischöfen, nicht aber auch zu Diakonen oder zu niederen Klerikern tadelt, so könnte man leicht schliefsen, dafs letzteres nicht verboten war. Auf Grund dieses Schweigens des Konzils wäre man jedoch nur dann berechtigt, die Ordination der Neophyten zu „ministri" als erlaubt zu betrachten, wenn bewiesen werden könnte, dafs es dem Konzil bekannt war, dafs derartige Ordinationen stattgefunden hatten. Mag man übrigens auch annehmen, dafs diese Disziplin im 4. bezw. schon im 3. Jahrhundert geherrscht hat, zumal wenn man erwägt, dafs die Beförderung eines Neophyten zum Diakon oder zu einem niederen Kleriker bei weitem nicht diejenige Gefahr in sich schlofs, wie die Ordination eines Neophyten zum Priester und Bischof, zu Tertullians Zeiten scheint sie nicht bestanden zu haben. Sein Vorwurf gegen die Häretiker, dafs dieselben auch Neophyten zu „den Weihen" zuliefsen, galt von der Beförderung zu jeglichem damals bestehenden Kirchenamte [1].

§ 2. Die Kliniker.

Kliniker nannte man diejenigen, welche während einer schweren Krankheit unter Abkürzung des üblichen Taufritus die Taufe empfangen hatten [2]. Die klinische Taufe fand zunächst bei solchen Katechumenen statt, die vor Ablauf der zwei- bis dreijährigen Vorbereitungszeit [3] von einer gefährlichen

---

[1] De praescript. haeret. c. 41: „Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes: nunc neophytos conlocant, nunc . . . Nusquam facilius proficitur quam in castris rebellium ubi ipsum esse illic promereri est. Itaque alius hodie episcopus, cras alius, hodie diaconus, qui cras lector." Zu diesen Ordinationen gehört also auch die Ordination der Diakone und Lektoren, falls die letzteren damals schon einen „ordo" gebildet haben. Wieland, Entwicklung der sogen. ord. min. 93 f., hält an dieser Stelle den Lektor für einen Laien.

[2] Cyprian., Epist. 69, n. 12 f.

[3] Clemens Alex., Strom. l. 2, 18; Synode von Elvira Kan. 42.

Krankheit befallen wurden[1]. Solche Fälle werden von Anfang an vorgekommen sein, obgleich uns der Name Kliniker in dieser Bedeutung erst um die Mitte des 3. Jahrhunderts entgegentritt. Cyprian sprach sich gegen diese Benennung aus, weil die klinisch Getauften dadurch, dafs man sie nicht Christen nenne, zu dem Zweifel verleitet würden, als wären sie nicht ebensogut Christen wie die andern[2]. Es kam aber auch vor, dafs manche nach Ablauf der entfernteren Vorbereitungszeit während des Katechumenates zurücktraten, in der Absicht, das Sakrament der Taufe erst während einer schweren Krankheit, welche den Tod herbeiführen könnte, zu empfangen. „Die wenigsten thaten dies aus Eifer, um der besseren Vorbereitung willen; die meisten vielmehr aus Trägheit und Feigheit, weil sie die Taufgnade wieder zu verlieren fürchteten, oder weil sie wufsten, dafs sie als Katechumenen für ihre Sünden eine geringere Kirchenbufse zu leisten hatten als nach der Taufe, oder weil sie mit der Taufe im Augenblicke des Todes von aller Sünde und Strafe gereinigt augenblicklich zur Seligkeit eingehen wollten.“[3]

Demnach unterscheiden wir zwei Klassen von Klinikern. Zur ersten rechnen wir diejenigen, welche es ohne Absicht und ohne Schuld geworden waren; zur zweiten jene, welche

[1] Zu diesen rechnen wir hier auch diejenigen, welche, ohne Katechumenen zu sein, vom Tode überfallen wurden. Weifs, Art. Krankentaufe in der Real-Encyklopädie d. christl. Altertümer von Kraus, führt dieselben als besondere Klasse an.

[2] Epist. 69, n. 13: „Quod quidam eos salutari aqua et fide legitima Christi gratiam consecutos non christianos sed clinicos vocant, non invenio unde hoc nomen adsumant . . . mea sententia haec est, ut christianus iudicetur legitimus quisque fuerit in ecclesia lege et iure fidei divinam gratiam consecutus. Aut si aliquis existimat eos nihil consecutos eo quod ab aqua salutari tantum perfusi sint, si inanes et vacui sunt, non decipiantur, ut si incommodum languoris evaserint et convaluerint, baptizentur. Si autem baptizari non possunt . . . cur in fide sua et Domini indulgentia scandalizentur? An consecuti sunt quidem gratiam dominicam, sed breviore et minore mensura muneris divini ac spiritus sancti, ut habeantur quidem christiani, non sint tamen ceteris adaequandi?“

[3] Kraus, Real-Encyklopädie der christl. Altert. 2, 150, Art. Katechumenen n. 8.

aus unedeln, der christlichen Anschauung widersprechenden Motiven den Empfang des Sakramentes der Taufe bis zu einer schweren Krankheit verzögerten. Diese Art von Klinikern scheint jedoch erst später aufgekommen zu sein. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir behaupten, dafs Cyprian in dem oben erwähnten Briefe einzig und allein diejenigen Kliniker im Auge hatte, welche es ohne Schuld geworden waren. Allerdings will er einen gewissen Magnus nur über die Gültigkeit und den Wert einer klinischen Taufe orientieren. Seine Erklärung setzt aber eine solche Disposition des Empfängers dieses Sakramentes voraus, welche es mehr als wahrscheinlich macht, dafs bei all den Fällen, die ihm bekannt sein konnten, ein freiwilliger Aufschub des Empfanges der Taufe aus unchristlichen Beweggründen ausgeschlossen war. Cyprian spricht nämlich von einem ganzen und unversehrten Glauben des Empfängers (a. a. O. n. 12), er will den klinisch Getauften jenen völlig gleichgestellt wissen, welche der feierlichen Taufe teilhaftig geworden waren (n. 13), und schliefslich beruft er sich noch auf die Thatsache, dafs die notgedrungen während einer Krankheit Getauften rechtschaffen und lobenswert in der Kirche leben und täglich durch das Wachstum des Glaubens an himmlischer Gnade zunehmen[1]. Hätte Cyprian in ähnlicher Weise von solchen gesprochen oder sprechen können, die aus Lauheit und Trägheit den Empfang der Taufe verzögert hatten? Gewifs nicht.

Zu dieser Annahme glauben wir um so berechtigter zu sein, als wir den Standpunkt kennen, den er bezüglich der Erteilung der Kirchengemeinschaft in solchen Fällen einnahm, wo die Gefallenen erst in der Todesstunde Zeichen der Bufse gegeben hatten. „Wir erachten, teuerster Bruder," schreibt Cyprian an Antonian, „dafs man denjenigen, welche nicht Bufse thun und nicht von Herzen Schmerz über ihre Ver-

[1] A. a. O. n. 16: „Rebus ipsis experimur, ut necessitate urguente in aegritudine baptizati et gratiam consecuti . . . laudabiles ac probabiles in ecclesia vivant plusque per dies singulos in augmentum coelestis gratiae per fidei incrementa proficiant."

gehungen bekunden, durchaus keine Hoffnung auf Gemeinschaft und Frieden lassen solle, wenn sie erst in Krankheit und Todesgefahr darum zu bitten beginnen, weil dann nicht die Reue über die Sünde, sondern der Mahnruf des ängstigenden Todes sie hierzu antreibt.“ [1] Allerdings handelte es sich hier um bereits Getaufte, in unserem Falle um Nichtgetaufte. Falls es aber zu Cyprians Zeiten vorgekommen wäre, dafs einige in leichtfertiger Weise mit dem Empfang der Taufe bis zu ihrem Lebensende gewartet hätten, so würde Cyprian sicherlich diese Art von Klinikern mit mifsbilligenden Worten erwähnt haben, zumal er ganz eingehend von den Klinikern handelt. Cyprian[2] scheint also von derartigen Fällen nichts gewufst zu haben. Diese Unsitte dürfte daher frühestens nach der Mitte des 3. Jahrhunderts aufgekommen sein.

Die Kliniker waren von jeglicher Weihe ausgeschlossen. Um die Mitte des 3. Jahrhunderts konnte man sich für diese Disziplin bereits auf die Tradition berufen, was uns gerade durch einen Ausnahmefall bestätigt wird. Novatian nämlich erhielt während einer schweren Krankheit, welche mit dem Tode zu endigen schien, die klinische Taufe. Trotzdem wurde er, wahrscheinlich vom Papste Fabian († 250), zum Priester geweiht. Klerus und Volk hatten sich aber gegen diese Ordination ausgesprochen mit der Begründung: Ἐπεὶ μὴ ἐξὸν ἦν τὸν ἐπὶ κλίνης διὰ νόσον περιχυθέντα ὥσπερ καὶ οὗτος εἰς κλῆρόν τινα γενέσθαι[3]. Es war demnach eine bekannte Thatsache, dafs kein Kliniker in den Klerus aufgenommen werden durfte. Zudem würde Fabian für die Zulassung Novatians zur Priesterweihe nicht eingetreten sein, wenn es erlaubt gewesen wäre, einen Kliniker zu weihen. Als nämlich Klerus und Volk gegen diese Ordination protestierte, bat er, nur diesem allein

[1] Epist. 55, n. 23.

[2] „Der Sprecher der damaligen Christenheit“, wie ihn Kraus, Studien über Synesios von Kyrene, Theol. Quartalschr. 47 (1865) 383, sehr treffend bezeichnet.

[3] Cornelius ad Fabium, bei Eusebius, H. E. l. 6, 43 (Jaffé n. 106).

die Priesterweihe erteilen zu dürfen[1]. Die Ausnahme, welche mit Novatian gemacht worden war, bestätigt uns also nur die Regel.

Der Grund, warum die Kliniker vom klerikalen Stande ausgeschlossen blieben, ist von vornherein bei denjenigen klar, welche aus eigener Schuld Kliniker geworden waren. Durch ihre Handlungsweise hatten dieselben den besten Beweis geliefert, dafs sie es mit ihrer Bekehrung nicht so ernst meinten, dafs sie sich vielmehr das Dasein nur allzu bequem gestalten wollten, ohne christlichen Opfersinn — rechnete man ja die Katechumenen zu Christen im weiteren Sinne[2] —, ohne Streben nach Vollkommenheit. Daher konnte die Kirche darüber nicht im Zweifel sein, dafs sich solche zum geistlichen Stande nicht eigneten. Wie hätten dieselben auch andere zur Nachahmung des Herrn, zur christlichen Entsagung aufmuntern können, da sie hierin nicht das eigene Beispiel aufweisen konnten, sondern als laxe Menschen bekannt waren?

Dieser Grund kann aber nicht für die Irregularität der andern Klasse von Klinikern geltend gemacht werden. Hatten die vorhin erwähnten Kliniker im Unterschiede von diesen einen positiven Beweis ihrer Unwürdigkeit gegeben, so blieb in Bezug auf diese letzteren, welche ohne Schuld Kliniker geworden waren, weil man eben an der Freiwilligkeit ihres Entschlusses, die Taufe zu empfangen, zweifeln konnte, die Frage offen, ob ihre Bekehrung an Wert derjenigen gleichkomme, welche frei von dem Drucke einer drohenden Gefahr vor sich ging. Während daher andere Christen durch ihre gleichsam unbeeinflufste Bekehrung einen Beweis ihrer edeln, der christlichen Anschauung vollkommen entsprechenden Absicht geliefert hatten, wurde dieses bei ihnen mit Recht oder Unrecht vermifst. Dieser Umstand sowie die Art und Weise, wie die klinische Taufe gespendet wurde, gaben die Veranlassung zu der Ansicht, dafs die Kliniker keine ganzen

[1] A. a. O.: Ὡς διακωλυόμενος ὑπὸ παντὸς τοῦ κλήρου, ἀλλὰ καὶ λαϊκῶν πολλῶν . . . ἠξίωσε συγχωρηθῆναι αὐτῷ τοῦτον μόνον χειροτονῆσαι.

[2] Synode von Elvira Kan. 45.

Christen seien, und dies mag wohl auch der Grund gewesen sein, weshalb man die Kliniker vom klerikalen Stande ausschlofs.

Diese Irregularität gehörte aber keineswegs zu denjenigen, von welchen nicht dispensiert werden konnte. Wir haben bereits eine Ausnahme kennen gelernt, und die Synode von Neocäsarea giebt uns die Bedingungen an, unter welchen Ausnahmen stattfinden durften. Es mufsten sowohl Beweise eines echt christlichen Lebens vorliegen, als auch Mangel an sonstigen geeigneten Männern herrschen[1]. War dies aber bei Novatian der Fall? Letzteres mufs dahingestellt bleiben. Was sein Leben und seinen Glauben betrifft, so ist zu bemerken, dafs sich Klerus und Volk nur aus dem Grunde der Ordination widersetzt hatten, weil er die klinische Taufe empfangen hatte. Wäre sonst etwas gegen ihn einzuwenden gewesen, so hätten sie es sicher gethan. Wenn sie daher den Bitten des Ordinators nachgaben, so geschah dies ohne Zweifel auf Grund der guten Eigenschaften Novatians. In der That tritt uns auch sein äufserst tadelnswertes Benehmen erst mit der Wahl des Kornelius zum römischen Bischof entgegen. Nach den Worten dieses Papstes selbst zu schliefsen, war Novatian früher nicht der Mann, von welchem etwas Schlimmes zu befürchten gewesen wäre[2]. Auch hatte er sich durch wissenschaftliche Verteidigung der christlichen Religion und durch seine Beredsamkeit hervorgethan[3]. Dies besonders mag auch Fabian zur Erteilung der Weihe bewogen haben.

---

[1] Kan. 12: Ἐὰν νοσῶν τις φωτισθῇ, εἰς πρεσβύτερον ἄγεσθαι οὐ δύναται· οὐκ ἐκ προαιρέσεως γάρ ἡ πίστις αὐτοῦ, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης· εἰ μὴ τάχα διὰ τὴν μετὰ ταῦτα αὐτοῦ σπουδὴν καὶ πίστιν καὶ διὰ σπάνιν ἀνθρώπων.

[2] Ἀμήχανον ὅσην, ἀδελφέ ἀγαπητέ, so berichtet Kornelius an Fabius, τροπὴν καὶ μεταβολὴν ἐν βραχεῖ καιρῷ ἐθεασάμεθα ἐπ' αὐτοῦ γεγενημένην. Eusebius a. a. O.

[3] Cyprian., Epist. 55, n. 24; Eusebius a. a. O. Vgl. O. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894, 203 f.; A. Ehrhard, Die altchristl. Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1890, Freiburg 1900, 417—423.

§. 3. Die Bigamie (Verehelichung nach der Weihe).

Da der Apostel dem ehelosen Stande vor dem Ehestande den Vorzug einräumt und ihn den Christen so sehr empfiehlt[1], so mufs es uns eigentlich befremden, dafs er die Ehelosigkeit nicht von denjenigen verlangte, die berufen waren, als ein Vorbild der Vollkommenheit den Gläubigen voranzuleuchten. Gestattete er aber auch den Verheirateten den Empfang der Weihen, so geschah dies nicht ohne schwerwiegende Gründe; auch erlaubt er nicht einem jeden Verheirateten den Zutritt zu den Weihen, sondern nur demjenigen, welcher sich nur einmal verehelicht hatte[2]. Kein zum zweitenmal[3] Verheirateter durfte also nach apostolischer Anordnung in den Klerus aufgenommen werden.

Nun entsteht eine doppelte Frage: 1. Ob die Kirche an dieser apostolischen Bestimmung festgehalten hat, und 2. warum die Bigamen irregulär waren.

1. Was die erste Frage betrifft, so könnten wir dieselbe selbst dann im bejahenden Sinne beantworten, wenn uns auch keine direkten Zeugnisse zu Gebote stehen würden, was indes nicht der Fall ist. Nach Tertullian war die Disziplin, nach welcher die Bigamen von dem klerikalen Stande ausgeschlossen sein sollten, eine herkömmliche, und begründete die Bigamie für jedes kirchliche Amt eine Irregularität[4]. Dies war zu seiner Zeit eine so bekannte und unbestrittene Thatsache, dafs sie ihm (allerdings vom Standpunkte seiner montanistischen Anschauung aus) als Grundlage seines Beweises, dafs auch den Laien die zweite Ehe verboten sei, dienen mufste[5].

---

[1] 1 Cor. 7, 1. 8. 27. 40.

[2] 1 Tim. 3, 2. 12. Tit. 1, 6.

[3] Dafs der Apostel von der successiven und nicht von der simultanen Polygamie spricht, wird jetzt allgemein zugegeben.

[4] Liber de monogamia c. 8: „Petrum ... invenio maritum per socrum; monogamum praesumo per ecclesiam, quae super illum aedificata omnem gradum ordinis sui de monogamis erat collocatura.“ Tertullian präsumiert hier, dafs Petrus nur einmal verheiratet war, weil es eben immer nach der Disziplin der Kirche unerlaubt war, Bigamen in den Klerus aufzunehmen.

[5] A. a. O. c. 11 f.

Nach Hippolytus war es bis auf seine Zeit unerhört, dafs man auch Bigamen zu den Weihen zugelassen hätte. Erst damals, berichtet er, begann man mit der Unsitte, auch Bigamen, ja sogar Trigamen in den Klerus aufzunehmen[1]. Origenes setzt die apostolische Anordnung, dafs keine Bigamen geweiht werden dürfen, als eine wohlbekannte und auch beobachtete voraus[2]. Einen Schritt weiter geht die sogen. Apostolische Kirchenordnung. Sie verlangt nicht blofs, dafs nur Monogamen zu den Weihen zugelassen werden sollten, sondern sie wünscht sogar, dafs der Bischof unbeweibt sei oder dafs er sich wenigstens, falls er verheiratet sei, des Gebrauches der ehelichen Rechte enthalte[3]. Auch die ver-

[1] Ἐπὶ τούτου ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους. Philosophumena l. 9, 12.

[2] In Luc. hom. 17: „Sicut enim ab ecclesiasticis dignitatibus non solum fornicatio sed et nuptiae repellunt, neque enim episcopus, nec presbyter, nec diaconus, nec vidua possunt esse digami: sic forsitan et de coetu primitivorum immaculatorumque ecclesiae, quae non habet maculam neque rugam eiicietur digamus, non quo mittatur in aeternum incendium, sed quo partem non habeat in regno Dei.“ Migne, P. gr. 13, 1846. Vgl. hierzu: Comment. in Matth. tom. 14, n. 22; Contra Celsum l. 3, 48.

[3] Can. eccles. 16: Καλὸν μὲν εἶναι ἀγύναιος, εἰ δὲ μή, ἀπὸ μιᾶς γυναικός (Pitra a. a. O. 82). Pitra erklärt die Worte ἀπὸ μιᾶς γυναικός dahin, dafs der Bischof auch „Witwer einer“ Frau sein konnte (a. a. O. 87). Doch aus der Gegenüberstellung der beiden Ausdrücke ἀγύναιος und ἀπὸ μιᾶς γυναικός schliefst Funk, Doctr. duod. apostol., Tübingen 1887, 60 Anm. 2, dafs der Bischof auch der Mann „einer noch lebenden“ Frau sein konnte. Es käme nur darauf an, dafs er monogam sei. Wollte man aber auf das ἀπὸ besonderes Gewicht legen, so wären diese Worte so zu verstehen, dafs das Verhältnis des Bischofs zu seiner Frau dem Verhältnisse eines Bruders zu seiner Schwester gleichen solle. Weil aber der Ausdruck ἀπὸ μιᾶς γυναικός ganz ungebräuchlich ist, so besteht Funk nicht auf der Richtigkeit seiner Erklärung. Ich halte sie jedoch für durchaus richtig. Abgesehen von dem grammatikalischen Grunde, dafs zu dem ἀπὸ ein Verbum der Trennung zu ergänzen ist, verlangt schon der Zusammenhang des Textes, dafs dem Ausdrucke ἀπὸ μιᾶς γυναικός eine besondere Bedeutung zukomme. Er steht hier im Gegensatze zu τρόπῳ τινὶ ἀπεχομένους . . . (siehe S. 66 Anm. 1), was für die Presbyter gelten soll, und zu μονογάμοι, was von den Diakonen gesagt ist (siehe S. 66 Anm. 2). Wäre nun der Ausdruck ἀπὸ μιᾶς γυναικός gleichbedeutend mit μονογάμος in dem Sinne, wie es hier gebraucht ist, so konnte demnach der Bischof ebenso wie der Diakon von dem ehelichen Rechte unbeschränkten Gebrauch machen.

heirateten Presbyter sollten sich in diesem Punkte einigermafsen einschränken[1]. Von den Diakonen dagegen wird nichts weiteres verlangt, als dafs sie nicht zweimal verheiratet seien[2]. Aus dieser Quelle geht demnach hervor, dafs je nach der Erhabenheit und Würde der klerikalen Ämter mit der Zeit auch höhere Anforderungen an die Träger derselben, was die Enthaltsamkeit betraf, gestellt wurden, und wir merken bereits hier die Tendenz der Kirche, womöglich nur Ehelose zu den höchsten Stufen des klerikalen Standes zuzulassen.

Die alte Kirche hielt also wenigstens prinzipiell an der apostolischen Anordnung fest und betrachtete demnach die Bigamie als ein Hindernis zum Empfange der Weihen, eine Thatsache, die uns durch folgende Darlegung des Grundes dieser Irregularität gewissermafsen noch mehr bestätigt wird.

2. Nach den Kirchenschriftstellern, welche von der zweiten Ehe überhaupt sprechen, zu urteilen, erscheint als Grund dieser Irregularität der Mangel an Enthaltsamkeit, welcher sich in einer Wiederverehelichung kundgiebt. Die Prämissen zu diesem Urteile über eine zweite Ehe bildeten offenbar, abgesehen vom natürlichen Gesichtspunkte, die Worte des Apostels

---

Dies widerspricht aber dem ἀπό, mag man es übersetzen, wie man wolle. Auch würde daraus folgen, dafs von einem Presbyter gröfsere Vollkommenheit verlangt wurde als von einem Bischof, und dafs somit die priesterliche Würde gewissermafsen als die höhere betrachtet wurde. Wir übersetzen daher den griechischen Text also: „Es ist schön, wenn der Bischof unbeweibt ist, ist er aber verheiratet, so enthalte er sich wenigstens des ehelichen Umganges." Wir hätten somit folgende Skala: Der Diakon kann unbeschränkt den ehelichen Umgang pflegen, der Presbyter soll sich hierin etwas beschränken, und der Bischof soll ganz darauf verzichten.

[1] Can. eccles. 18: Δεῖ οὖν εἶναι τοὺς πρεσβυτέρους ... τρόπῳ τινὶ ἀπεχομένους τῆς πρὸς γυναῖκας συνελεύσεως. Der Ansicht, wonach hier von den Priestern vollständige Enthaltsamkeit verlangt wird, kann ich mich nicht anschliefsen, da sie auf einem höchst unsichern Fundamente basiert, indem sie nämlich das τρόπῳ τινί mit „naturgemäfs" = κατὰ τρόπον (Harnack, Quellen der sogen. apostol. Kirchenordnung, Texte und Untersuchungen 2, 5 [1886] 12) wiedergiebt. Siehe auch Funk a. a. O. 63 Anm. 3.

[2] Can. eccles. 20: Διάκονοι ... ἔστωσαν ... μονόγαμοι.

Paulus. Wegen der Unenthaltsamkeit, sagt er, habe der Mann sein Weib und das Weib ihren Mann[1]. Obgleich wie vom Apostel selbst, so auch von der richtigen Lehre der Kirche die Wiederverehelichung niemals für eine Sünde gehalten wurde[2], so finden wir doch in den ersten christlichen Jahrhunderten eine gewisse Abneigung gegen dieselbe, was sich sowohl aus der Hochschätzung der Monogamie[3] (im Vergleiche zur Bigamie) als auch aus verschiedenen, mitunter sehr scharfen Äufserungen über die zweite Ehe ergiebt. So berichtet uns Athenagoras in seiner Bittschrift an Marc Aurel und Commodus, in welcher er die Christen gegen die ihnen vorgeworfenen Laster verteidigt, dafs dieselben entweder jungfräulich lebten oder nur zu einer einmaligen Ehe schritten, denn eine zweite Heirat sei ein anständiger Ehebruch (εὐπρεπής ἐστι μοιχεία)[4]. Obgleich (der katholische) Tertullian eine zweite Verehelichung noch nicht für eine Sünde hielt, so suchte er nichtsdestoweniger seine Frau durch alle möglichen Gründe zu bestimmen, sie möchte doch, falls er vor ihr sterbe, nicht zu einer abermaligen Ehe schreiten. Denn wie einerseits die Enthaltsamkeit ein Mittel zur Kundgebung des Glaubens sei, so sei auch anderseits eine zweite Heirat ein Beweis eines weniger lebendigen Glaubens und widerstrebe auch der Heiligkeit und der Disziplin der Kirche, wie es der Apostel durch seine Vorschrift, dafs zweimal Verheiratete nicht zu den Vorsteherämtern zugelassen werden sollten, beweise[5]. Nach Origenes können selbst die tugendhaften Bigamen nicht jener Schar der Auserwählten beigezählt werden, welchen kein Makel anhaftet und die von Christus gekrönt werden[6]. Ähnlich, wenn

---

[1] 1 Cor. 7, 2; vgl. 7, 5. 8. 9.

[2] 1 Cor. 7, 28. — Hermas, Mand. 4, 4, erhielt vom Hirten auf die Frage, ob sich ein Witwer durch eine Wiederverehelichung versündige, eine verneinende Antwort. Clemens Alex., Strom. l. 3, 12; Tertullian., Liber 1 ad uxorem c. 7; Konzil von Nicäa Kan. 8.

[3] Vgl. z. B. Minucius Felix, Octavius c. 31.

[4] Supplicatio pro christianis c. 33. [5] Liber 1 ad uxorem c. 7.

[6] In Luc. hom. 17: „Puto enim monogamum, et virginem, et eum qui in castimonia perseverat, esse de ecclesia Dei: eum vero, qui sit di-

auch milder, urteilen über die Bigamie Klemens von Alexandrien u. a.[1] Ja man suchte sogar durch Berufung auf die Heiden, „welchen doch die Tröstungen einer heiligen Frömmigkeit unbekannt waren“, gegen eine zweite Heirat Stimmung zu machen. Denn wenn selbst Heiden, wie z. B. gewisse Priester und die Witwen, welche sich dem Dienste der afrikanischen Ceres geweiht hatten, enthaltsam lebten, so müfsten doch diese Beispiele die Diener des wahren Gottes zum Wettstreite herausfordern[2].

Nach alledem zu urteilen, konnten sich die Bigamen in den ersten christlichen Jahrhunderten keines besondern Ansehens erfreuen. Im Morgenlande mufsten sie sich sogar, wenigstens später, einer (einjährigen[3]) Bufse unterwerfen, wie es uns die Synoden von Neocäsarea[4] und Ancyra[5] bezeugen. Im Abendlande war ihnen nicht einmal gestattet, im Notfalle die Taufe zu spenden[6]. Sie wurden demnach gewissermafsen auf die gleiche Stufe gestellt mit denen, die ihr „Taufbad nicht unbefleckt“ bewahrt hatten.

Unter solchen Umständen mufste es natürlicherweise als unstatthaft erscheinen, Bigamen zu klerikalen Ämtern zuzulassen. Denn, sah man die Wiederverehelichung bei einem

---

gamus, licet bonam habeat conversationem et caeteris virtutibus polleat, tamen non esse de ecclesia et de eo numero, qui non habent rugam aut maculam, aut aliquid istiusmodi; sed esse de secundo gradu, et de his qui invocant nomen Domini, et qui salvantur quidem in nomine Iesu Christi, nequaquam tamen coronantur ab eo.“ Migne, P. gr. 13, 1847. Siehe auch oben S. 65 Anm. 2.

[1] Clemens Alex. und Hermas a. a. O.

[2] Tertullian., Liber 1 ad uxorem c. 6 f.; De praescript. haeret. c. 40; Liber de monogamia (montanistisch) c. 17.

[3] Hefele, Konziliengesch. 1^2, 245. 247.

[4] Kan. 7: Πρεσβύτερον εἰς γάμους διγαμούντων μὴ ἐστιᾶσθαι, ἐπεὶ μετάνοιαν αἰτοῦντος τοῦ διγάμου, τὶς ἔσται ὁ πρεσβύτερος, ὁ διὰ τῆς ἑστιάσεως συγκατατιθέμενος τοῖς γάμοις.

[5] Kan. 19. Vgl. auch Hefeles Anmerkung zu diesem Kanon a. a. O. 339.

[6] Synode von Elvira Kan. 38: „Loco peregre navigantes aut si ecclesia proximo non fuerit, posse fidelem, qui lavacrum suum integrum habet nec sit bigamus baptizare in necessitate infirmitatis positum catechumenum.“

Laien nicht gerne, so paſste sie erst recht nicht für diejenigen, welche die Gläubigen zur Enthaltsamkeit aufmuntern sollten, und zwar nicht nur durch Worte, sondern vorzüglich durch die That, durch ihr eigenes Beispiel[1]. Wir können daher sicher behaupten, daſs aus der Bigamie auch ohne die direkten Bestimmungen des Apostels schon frühzeitig eine Irregularität herausgewachsen wäre, und dies um so mehr, als wir anderseits bereits in den ersten Anfängen der christlichen Kirche einen mächtigen Zug zur völligen Enthaltsamkeit wahrnehmen. Die Virginität war besonders in der nachapostolischen Zeit eine überaus hochgeschätzte Tugend. Die Worte des Völkerlehrers: καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι (1 Cor. 7, 1), haben in den Herzen vieler Gläubigen bleibenden Wiederhall gefunden, so daſs diese anscheinend unerreichbare Tugend bald in den verschiedensten Schichten und Altersklassen des christlichen Volkes begeisterte Anhänger und eifrige Hüter aufweisen konnte[2]. Bereits Ignatius setzt den jungfräulichen Stand voraus; er sieht sich sogar veranlaſst, vor einem prahlerischen Dünkel zu warnen[3]. Rühmend erwähnt Polykrates in seinem Briefe an Papst Viktor die Töchter des Apostels Philippus (Act. 21, 9), welche ihr ganzes Leben hindurch die Jungfräulichkeit bewahrt hatten[4]. — Wie hätte sich da in

[1] „Quod autem ait (sc. Paulus), unius uxoris vir, sic intelligere debemus: ut non omnem monogamum digamo putemus esse meliorem, sed quo is possit ad monogamiam et continentiam cohortari, qui sui exemplum praeferat in docendo.“ Hieronymus, Comment. in epist. ad Titum (Migne, P. lat. 26, 598).

[2] Καὶ πολλοί τινες καὶ πολλαὶ ἑξηκοντοῦται καὶ ἑβδομηκοντοῦται, οἵ ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ Χριστῷ ἄφθοροι διαμένουσι· καὶ εὔχομαι κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων τοιούτους δεῖξαι. Iustinus Martyr, Apologia 1, 15. — „Plerique inviolati corporis virginitate perpetua fruuntur potius quam gloriantur: tantum ... abest incesti cupido, ut nonnullis rubori sit etiam pudica coniunctio.“ Minucius Felix, Octavius c. 31. — „Quot enim sunt, qui statim a lavacro carnem suam obsignant!“ Tertullian., Liber 1 ad uxorem c. 7. — Vgl. auch Athenagoras, Supplicatio pro Christianis c. 33; Theophylus Antioch., Ad Autolycum l. 3, 15; Cyprian., Liber de habitu virginum; Origenes, Contra Celsum l. 1, 26.

[3] Ad Polycarpum c. 5.

[4] Eusebius, H. E. l. 5, 24 (Jaffé n. 73).

einer christlichen Gemeinde ein zum zweitenmal verheirateter Kleriker ausgenommen? Seine durch Unenthaltsamkeit an den Tag gelegte Unvollkommenheit hätte ihn notwendigerweise jener Achtung berauben müssen, welche ein klerikales Leben den Gläubigen abgewinnen sollte. Je ehrenvoller nämlich die Jungfräulichkeit für den Laien war, desto beschämender für den Kleriker mufste sich der durch eine Wiederverehelichung erwiesene Mangel an Selbstbeherrschung, ja überhaupt schon eine einmalige Verehelichung in den Augen der Gläubigen herausstellen[1]. Darum ist es auch nicht zu verwundern, wenn uns die Kanones der ersten Synoden von der Irregularität der Bigamie gar nichts berichten. Man war eben von der Unschicklichkeit, Bigamen zu weihen, nur zu sehr überzeugt und fand das Verbot für so selbstverständlich, dafs den Synoden keine Gelegenheit geboten war, gegen Überschreitungen der apostolischen Vorschrift aufzutreten. In diesem Sinne müssen wir das Schweigen dieser Synoden, welche sonst immer den Anforderungen des Apostels gerecht zu werden sich bestrebten, auffassen.

Wie wir bereits gesehen haben, begnügte sich die Kirche mit der Zeit nicht mehr damit, dafs die Kleriker vor ihrer Weihe keine zweite Ehe eingegangen hätten. Sie wünschte vielmehr, dafs sich die geweihten Ehemänner (die sich als Laien nur einmal verheiratet hatten) des ehelichen Umgangs mit ihren Frauen enthielten, ein Wunsch, welcher uns auf der Synode von Elvira als förmliches Gebot entgegentritt, dessen Übertretung für jeden Kleriker die Amtsentsetzung[2]

---

[1] Dafs es auch wirklich Leute gab, welche über verheiratete Kleriker, gerade deshalb, weil sie verheiratet waren, weniger günstig urteilten, läfst sich aus den Worten des hl. Ignatius von Antiochien, Ad Polycarpum c. 5, schliefsen, welcher es strenge rügt, wenn Leute, die jungfräulich lebten, sich für besser halten als einen verheirateten Bischof.

[2] Kan. 33: „Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus vel omnibus clericis positis in ministerio, abstinere se a coniugibus suis et non generare filios: quicumque vero fuerit, ab honore clericatus exterminetur.“ Über die unbeholfene Ausdrucksweise „prohibere etc.“ siehe Hefele, Konziliengesch. 1^2, 169. — Allerdings war dieses

und somit auch eine Irregularität zur Folge hatte[1]. Ja wir glauben nicht fehl zu gehen, wenn wir die Ehe der (höheren) Kleriker vom Apostel als blofs geduldet betrachten. Der hl. Paulus mag wohl die Schwierigkeiten vorausgesehen haben, welchen das Postulat der Ehelosigkeit in den ersten Zeiten des Christentums begegnen würde. Das Christentum hielt seinen Einzug in eine nur zu fleischlich gesinnte Welt. Die Jungfrauschaft war bei den Juden verpönt, die Kinderlosigkeit galt als Schmach[2]. Die Ehelosigkeit war bei den Heiden von Gesetzes wegen bestraft[3], und diejenigen, welche einer ehelichen Verbindung entsagten, thaten es aus andern Motiven als aus Liebe zur Keuschheit[4]. Und doch sollte sich aus Juden und Heiden die christliche Kirche zusammensetzen. Woher also ehelose und jungfräuliche Bischöfe, Priester und Diakonen nehmen?[5] Der Apostel fügte sich lediglich den Umständen der damaligen Zeit und gestattete den Ehemännern den Zutritt zu den Kirchenämtern, obwohl und trotzdem er der Ehelosigkeit den Vorzug gab. Dabei ging er aber nur soweit, als es nötig war, und erlaubte nur die Ordination der zum erstenmal Verheirateten. Die Ausschliefsung der

---

Gebot kein allgemeines. Im Abendlande mag es sich auf Spanien beschränkt haben. Auch das Morgenland kannte keine derartige Bestimmung. Die sogen. Apostolische Kirchenordnung kann nicht als ein Dokument, dem eine bindende Kraft zukam, betrachtet werden, was besonders noch daraus erhellt, dafs nach Sokrates (H. E. l. 1, 11) die Anstrengungen der Bischöfe auf dem ersten allgemeinen Konzil, auch Enthaltsamkeit während der Ehe von den Klerikern zu fordern, nur darauf hinausgingen, ein neues Gesetz (νόμον νεαρόν) einzuführen.

[1] Abgesehen von andern Gründen mag nicht in letzter Linie das Beispiel der verheirateten Apostel selber, welche nach ihrer Berufung eheliche Enthaltsamkeit beobachtet haben sollen (Clemens Alex., Strom. l. 3, 6; Tertullian., Liber de monogamia c. 8), zur Ergreifung solcher Mafsregeln geführt haben.

[2] Vgl 1 Reg. 1, 5 f.; Tertullian., Liber de monogamia c. 7.

[3] Siehe z. B. Clemens Alex., Strom. l. 3, 23. Vgl. Friedländer, Sittengeschichte Roms 1, Leipzig 1862, 229, 268, 277.

[4] Döllinger, Christentum und Kirche, 2. Aufl., 379.

[5] Nach Eusebius, H. E. l. 4, 5, waren die 15 ersten Bischöfe von Jerusalem bekehrte Juden.

Bigamen vom klerikalen Stande konnte bei weitem nicht so schwer empfunden werden wie die der Monogamen, auf welche die Kirche anfangs und vornehmlich angewiesen war. Je mehr sich aber das Christentum verbreitete, und je intensiver dessen Lehre in des Menschen Geist und Herz Wurzeln faſste, desto leichter gestaltete sich auch eine Auswahl aus dem Kreise der Gläubigen, desto gröſser wurden auch bald die Forderungen an den geistlichen Stand. Wenn wir daher mit der Zeit Ehelose im Klerus vorfinden[1], so dürfen wir wohl annehmen, daſs dieselben gerade wegen dieser ihrer Eigenschaft (ceteris paribus) zu den Kirchenämtern befördert worden waren; denn diejenigen sind nach Origenes vollkommene Priester, welche, den Freuden irdischer Liebe entsagend, nicht bloſs der sinnlichen Verbindung sich enthalten, sondern gänzlich rein sich bewahren[2].

War auch der Cölibat zum Empfange der Weihen nicht gesetzlich verlangt, so durfte doch derjenige, welcher unverheiratet in den (höheren) Klerus eingetreten war, sich nicht mehr verheiraten. Dies wurde nach Sokrates (H. E. l. 1, 11) auf dem Konzil von Nicäa als eine althergebrachte Disziplin (ἀρχαία παράδοσις) erwähnt.

3. Nun kann auch die Frage beantwortet werden, ob eine Verheiratung nach empfangener Weihe eine Irregularität verursachte.

War nach der Synode von Elvira derjenige irregulär, welcher als Kleriker den ehelichen Umgang mit seiner Frau fortsetzte, so war es gewiſs um so mehr ein solcher, der nach seiner Ordination eine Ehe einging. Dies galt nach der genannten Synode von einem jeden Kleriker. Die Synode von Neocäsarea (Kan. 1) schlieſst jedoch nur einen Priester und somit auch einen Bischof vom Klerus aus, von den Diakonen spricht sie nicht. Dagegen erfahren wir von der Synode von Ancyra (Kan. 10), daſs es diesen zwar erlaubt war, sich nach

[1] Siehe z. B. Brief des Polykrates an Papst Viktor bei Eusebius a. a. O.; Hippolytus, Philosophumena l. 11, 12.

[2] Contra Celsum l. 7, 48.

ihrer Weihe zu verheiraten, jedoch nur dann, wenn sie sich dieses bei ihrer Ordination ausbedungen hätten, widrigenfalls auch sie ihres kirchlichen Amtes verlustig gingen. Diese Bestimmung ist daher nur als eine Ausnahme von der allgemeinen und herkömmlichen Praxis zu bezeichnen. Hatte diese kirchliche Disziplin wenigstens im Orient für die Diakonen unter gewisser Bedingung eine Ausnahme zugelassen, so dürfen wir mit Recht annehmen, dafs dies auch dem niederen Klerus, insofern ein solcher dort in Betracht kommen konnte[1], zu teil wurde oder vielmehr, dafs sie denselben gar nicht berührte[2].

Für das Abendland wird uns indirekt die in Rede stehende Disziplin auch in Bezug auf die niederen Kleriker und wenigstens für den Anfang des 4. Jahrhunderts durch die Synode von Elvira bestätigt. Dieselbe kann jedoch mit Sicherheit nur für Spanien angenommen werden. Jedenfalls scheint sie von Anfang an, d. h. von jener Zeit an, wo die niederen Kirchendiener als eigentliche Kleriker betrachtet wurden, entweder gar nicht oder nur in einigen Gegenden bestanden zu haben, während sie bezüglich der höheren Kleriker wohl schon frühzeitig existierte. Beides scheint aus einer Stelle der Philosophumena geschlossen werden zu können. Hippolytus wirft nämlich dem Papste Kallistus vor, er habe verordnet, dafs die Kleriker, welche sich nach ihrer Ordination verheirateten, in ihrem Amte verbleiben durften[3]. Hieraus geht zunächst hervor, dafs dies gegen die herkömmliche Disziplin und somit bis dahin etwas Unerlaubtes war, was besonders noch durch eine ironische Bemerkung, welche sich Hippolytus über Kallistus und dessen Anhang der Öffentlichkeit gegenüber erlaubt, seine Bestätigung findet. Nachdem

[1] Vgl. Wieland, Genetische Entwicklung der sogen. Ordines minores 33 ff., 42 ff., 52 f., 73 ff., 106 ff., 115 ff., 125 ff.

[2] Nach dem 27. (25.) apostol. Kanon, der ohne Zweifel nachnicänisch ist (siehe Funk, Die Apostol. Konstitutionen, Rottenburg 1891, 189 f.), war dies in späterer Zeit bezüglich der Lektoren und Kantoren der Fall.

[3] Οὗτος ἐδογμάτισεν... εἰ δὲ καί τις ἐν κλήρῳ ὢν γαμοίη, μένειν τὸν τοιοῦτον ἐν τῷ κλήρῳ ὡς μὴ ἡμαρτηκότα. Philosophumena 1 9, 12.

nämlich Hippolytus noch manches andere dem Papste Kallistus vorgeworfen, schliefst er mit den Worten, dafs trotzdem die Schule dieses gefeierten Mannes, welcher derartiges angeordnet hatte, als Wächterin der guten Sitten und als Hüterin der Tradition anerkannt werde[1]. Hiermit will Hippolytus seinen Lesern selber das Urteil über Kallistus und dessen Anhänger, welche durch diese Neuerung den Boden der Tradition verlassen hatten, anheimstellen.

Leistet uns auch Hippolytus durch seinen Vorwurf gegen den rechtmäfsigen Papst sehr anerkennenswerte Dienste, indem er uns hierdurch einen sichern Blick in das teilweise umwölkte altkirchliche Rechtsgebiet gestattet, so verlangt doch, wenn wir der vollen Wahrheit die Ehre geben wollen, das bekannte Verhältnis des Gegenpapstes Hippolytus zu Kallistus eine nähere Untersuchung über die Berechtigung dieses Vorwurfes. Hippolytus drückt, nach den Worten Döllingers[2], die Vorwürfe, die er seinem Gegner macht, gerne in möglichst weiter und umfassender Form aus, doch so, dafs er nichts eigentlich Unwahres sagt und dem Leser es immer offen läfst, das Gesagte im engeren oder im weiteren Sinne zu verstehen. Wie haben wir nun die Worte: Εἰ δὲ καί τις ἐν κλήρῳ ὢν γαμοίη, μένειν τὸν τοιοῦτον ἐν τῷ κλήρῳ ..., aufzufassen? Fassen wir sie auf, wie sie sich unmittelbar geben, so hätte Kallistus allerdings (wenigstens für den höheren Klerus) etwas Neues angeordnet, und es konnten sich demnach auch die höheren Kleriker verheiraten, ohne ihres Amtes verlustig zu gehen. Allein Hippolytus wählt seine Worte sehr geschickt. Er bedient sich hier des allgemeinen Ausdruckes ἐν κλήρῳ, während er unmittelbar vorher, wo er seinen Gegner der Mitschuld an der Ordination von Bigamen anklagt, ausdrücklich auch die betreffenden klerikalen Ämter (das bischöfliche, priesterliche und den Diakonat) erwähnt, zu welchen dieselben befördert worden waren[3]. Hätte Kallistus verordnet,

[1] Ταῦτα μὲν οὖν ὁ θαυμασιώτατος Κάλλιστος συνεστήσατο, οὗ διαμένει τὸ διδασκαλεῖον φυλάσσον τὰ ἔθη καὶ τὴν παράδοσιν. A. a. O.

[2] Hippolytus und Kallistus 150. [3] Siehe oben S. 65 Anm. 1.

dafs auch Bischöfe, Priester und Diakonen sich verheiraten durften, ohne aus dem Klerus ausgeschlossen zu werden, so würde es Hippolytus sicher nicht versäumt haben, dies ausdrücklich zu erwähnen, da er durch diesen Vorwurf, wenigstens bei seinen Anhängern, mehr ausgerichtet haben würde. Er gebraucht also hier den Ausdruck ἐν κλήρῳ in einem engeren Sinne und zwar, wie Döllinger ausführlicher darlegt[1], zur Unterscheidung von den hierarchischen Stufen. Die Worte des Gegenpapstes konnten, aber mufsten nicht im weiteren Sinne aufgefafst werden. Sie waren an sich geeignet, dem Hippolytus neue Anhänger zu gewinnen oder wenigstens die alten in ihrer Zahl zu erhalten, aber anderseits mufsten sie nicht notwendig dem Anhange des Kallistus Schaden zufügen, und hierin gerade liegt die diplomatische Schlauheit des Gegners. Ist diese Erklärung des hippolytischen Vorwurfes richtig (und es ist kein ernster Grund dagegen einzusehen), so wäre uns die kirchliche Disziplin bezüglich der höheren Kleriker auch für die Zeit nach Kallistus bestätigt; anderseits aber hätten wir zugleich einen Beleg dafür, dafs diese Disziplin nicht auf den niederen Klerus ausgedehnt wurde. Die niederen Kleriker konnten sich also, wenigstens auf die Verordnung des Papstes Kallistus hin, nach ihrer Ordination verheiraten und dessenungeachtet im Klerus bleiben.

War nun diese Verfügung eine Abweichung von der herkömmlichen oder allgemeinen Disziplin der Kirche, dafs Hippolytus sich berechtigt glaubte, dem Papste einen Vorwurf machen zu können? Von einer herkömmlichen Disziplin bezüglich des niederen Klerus kann auf Grund neuerer Forschungen keine Rede sein. Denn gerade in die damalige Zeit fällt die „Klerikalisierung" der bisher in Laienhänden ruhenden niederen Kirchenämter[2]. Es konnte sich daher nur darum handeln, ob die Träger derselben als nunmehrige Kleriker denselben disziplinarischen Vorschriften bezüglich der Verehelichung unterworfen sein sollten wie die Kleriker der

[1] A. a. O. 151 f. [2] Siehe Wieland a. a. O. 39 ff.

höheren Rangordnungen, oder ob ihnen die mit diesen Ämtern bis anhin verbundene Freiheit auch als Klerikern belassen sein sollte. Kallistus hielt es wahrscheinlich für ratsamer, nicht auf einmal mit der alten Tradition zu brechen, und erklärte, dafs die niederen Kleriker[1] sich verheiraten könnten, wie es ihnen bis dahin als Laienkirchendienern gestattet war. Der rigoristische Hippolytus allerdings stiefs sich daran, und von seinem Standpunkte aus mit Recht. Denn gehörten die niederen Kirchendiener nun thatsächlich zum Klerus, so konnte man auch eigentlich erwarten, dafs für sie dieselben Bestimmungen getroffen würden, welche für den höheren Klerus bestanden. Darum schien ihm auch Kallistus durch seine (der Erwartung des Hippolytus nicht entsprechende) Verordnung von der herkömmlichen Disziplin abzuweichen und etwas Neues einzuführen. Kallistus hingegen hat im Grunde genommen gar nichts Neues angeordnet, sondern einfach erklärt, dafs die niederen Kirchendiener in dem Punkte, welcher die Verehelichung nach der Weihe betraf, nicht den höheren Klerikern gleichzustellen seien. Er hat somit, weit entfernt auch diesen die Ehe nach ihrer Ordination zu gestatten, vielmehr die althergebrachte Disziplin bezüglich der höheren Kleriker nur von neuem bestätigt.

Dafs Hippolytus dem Papste Kallistus diese Anordnung zum Vorwurf machen konnte, begründet Döllinger mit der Ungleichartigkeit der Disziplin, welche damals in verschiedenen Kirchen für die niederen Kleriker bestanden haben soll. Aus Quellen, welche einer späteren Zeit angehören, schliefst nämlich Döllinger, dafs man damals nicht in allen Kirchen von den Klerikern der niederen Rangordnungen Ehelosigkeit verlangt habe, und so „konnte Kallistus wohl, von der Observanz seiner nächsten Vorgänger abweichend, dulden, dafs ‚Kleriker', nämlich Hypodiakonen, Akolythen und andere niederen Ranges, Frauen nahmen"[2].

[1] Wahrscheinlich handelte es sich nur um die Hypodiakonen.

[2] A. a. O. 154 f.

Allein diese Ansicht stützt sich auf die Annahme, dafs die niederen Kirchenämter auch in den andern Kirchen bereits klerikalisiert waren. Das ist jedoch nicht so leicht anzunehmen, da selbst in der römischen Kirche, welche doch in ihrer Organisation am weitesten fortgeschritten war und wo „die Kirchendiener niederen Ranges wohl am frühesten eine genaue Gliederung erfahren haben“ [1], einerseits die Klerikalisierung der verschiedenen niederen Kirchenämter noch nicht vollzogen war, und anderseits erst im ersten Viertel des 3. Jahrhunderts der Hypodiakonat uns als ein „klerikaler“ Stand begegnet [2]. Es mufs daher die vorhin gegebene Erklärung als die der Wahrheit entsprechendere betrachtet werden.

Um also die Frage, ob die Kleriker, welche sich nach ihrer Weihe verheirateten, irregulär wurden, kurz und übersichtlich zu beantworten, ist folgendes zu sagen:

a) Nach der Tradition durften sich die höheren Kleriker prinzipiell nicht verheiraten. Wer dieses Gebot übertrat, wurde aus dem Klerus ausgeschlossen und war irregulär.

b) Ausnahmsweise begründete die Heirat nach der Weihe wenigstens später (nach einem Kanon der Synode von Ancyra) für den Diakon keine Irregularität.

c) Den niederen Kirchendienern (und zu diesen rechnen wir hier auch die Hypodiakonen) war es anfänglich freigestellt, nach ihrer Weihe eine Frau zu nehmen. Erst nach und nach verlangte man auch von ihnen Ehelosigkeit. Dies war aber in unserer Periode kein allgemeines Gesetz. Es bestand nur in Spanien, oder sagen wir vielmehr in jenen Gegenden, in welchen die Kanones der Synode von Elvira Aufnahme gefunden haben. Wurden daher auch die niederen Kleriker, welche sich nach ihrer Ordination verheirateten, irregulär, so müssen wir diese „irregularitas subsequens“ als eine nur in gewissen Diözesen bestehende auffassen.

4. Das spätere Recht bezeichnet nun das Weihehindernis der Bigamie als eine „irregularitas ex defectu sacra-

[1] Wieland a. a. O. 36 f. [2] A. a. O. 40.

menti". Es deutet hiermit an, dafs der Hauptgrund dieser Irregularität in dem Mangel an Ehrfurcht vor dem Sakrament der Ehe liegt, da demselben, als dem Abbilde der Verbindung Christi mit der Kirche, durch eine Wiederverehelichung Eintrag gethan wird[1]. Dieser Grund tritt jedoch in der vornicänischen Kirche fast ganz in den Hintergrund.

Der erste, welcher uns einen andern Grund als den oben (S. 66 ff.) erwähnten angiebt, ist Origenes[2]. Die Unenthaltsamkeit, so schien es ihm, könne nicht der einzige Grund dieser Irregularität sein, da zum zweitenmal Verehelichte oft enthaltsamer sind als die einmal Verheirateten. Es kann nämlich vorkommen, sagt Origenes, dafs ein Mann, welcher in noch jugendlichem Alter zum „zweitenmal" Witwer geworden ist, in der gröfsten Enthaltsamkeit lebt, während ein anderer, der von dem Rechte seiner „ersten" Ehe bis in sein hohes Alter Gebrauch machen konnte, die Tugend der Enthaltsamkeit niemals geübt hatte. Was die Enthaltsamkeit betrifft, so müsse man ohne Zweifel dem ersteren den Vorzug geben, obgleich er zweimal verheiratet war, und doch wird für den klerikalen Stand der letztere vorgezogen, der Enthaltsame übergangen. Der Grund dieser Irregularität könne daher nicht allein in der Unenthaltsamkeit bestehen, sondern er müsse tiefer liegen. Origenes sucht nun eine Lösung dieser schwierigen Frage, wie er sich selber ausdrückt, durch folgende Argumentation: Da die Bischöfe, Priester und Diakonen schon ihrem Namen nach Symbole von Wahrheiten sind, so wollte der Apostel, dafs sie auch als Ehemänner diese Eigenschaft besitzen. Da sie aber nur als Monogamen eine Wahrheit versinnbilden können, nämlich den unauflöslichen Bund zwischen Christus dem Bräutigam und seiner Braut der Kirche — denn dies ist offenbar hier gemeint[3] —, so läfst sich die Bigamie mit ihrer Stellung nicht vereinbaren. Denn, schreitet jemand zur zweiten Ehe, so trennt er sich dadurch freiwillig von

[1] S. Thomas, Summa theol. Suppl. q. 66, a. 1.
[2] Comment. in Matth. tom. 14, n. 22 (Migne, P. gr. 13, 1241 f.).
[3] A. a. O. n. 17 (Migne 1232), 19 (1233).

dieser Einheitsdarstellung und macht sich eines ἄσχημον πρᾶγμα schuldig. Er verunstaltet gleichsam das Symbol, welches in dem Sakrament der Ehe liegt, und kann daher selber nicht mehr das Subjekt sein, in welchem die unversehrte symbolische Eigenschaft des Sakramentes der Ehe residiert. Dies ist gewissermafsen das Häfsliche, was an dem Bigamen gefunden wird. Wie daher Israel, die erste Braut Christi, nachdem es sich freiwillig von Christus getrennt hatte und dann, wegen seiner Frevelthat als häfslich befunden, nicht mehr als Braut angenommen wurde, sondern den Scheidebrief erhielt, so erhält auch der Bigame, welcher durch seine Wiederverehelichung das Symbol der Verbindung Christi mit der Kirche verletzt hat, eben wegen dieses Makels, der ihm anhaftet, einen Scheidebrief in dem Sinne, dafs ihm nicht mehr zu einem kirchlichen Amte, das seinem ganzen Umfange nach ein Symbol ist und zu dem er als „monogamus", als welcher er gleichfalls Träger eines unversehrten Symbols war, hätte zugelassen werden können, der Zutritt offen steht. Ein jeder, der sich auf diese Wahrheiten versteht, mufs den Bigamen eines kirchlichen Amtes für unwürdig halten[1].

Origenes hält es nicht für unwahrscheinlich, dafs zu seiner Zeit noch andere Erklärungen des Grundes dieser Irregularität existierten. Doch ist ihm persönlich keine andere und bessere bekannt. Deshalb bleibt er auf der seinigen bestehen[2]. Origenes scheint demnach der erste gewesen zu sein, der eine wenn auch kurze Erklärung des tieferen Grundes dieser Irregularität gegeben[3].

---

[1] Probst, Die kirchliche Disziplin in den drei ersten christl. Jahrhunderten 80 f., giebt eine andere Erklärung; doch scheint mir die obige dem Texte des Origenes besser zu entsprechen.

[2] A. a. O. n. 22 (1244).

[3] Auch diejenigen, welche eine Witwe geheiratet hatten, dürften schon in den ersten drei Jahrhunderten für irregulär gehalten worden sein. Im 4. Jahrhundert war dies bestimmt der Fall. Vgl. z. B. Siricius, Epist. ad episc. afric. c. 2, n. 5, Migne, P. lat. 13, 1159 (Jaffé n. 258); ad Himerium c. 11, Migne a. a. O. 1143 f. (Jaffé n. 255). Bekanntlich war schon im Alten Bunde den Priestern verboten, eine Witwe zu

§ 4. Die Dispensation von der Irregularität der Bigamie.

Es ist Thatsache, wie uns die Quellen berichten, dafs zeitweise Bigamen im Klerus waren. Hippolytus von Rom befand sich in der Lage, dem Papste Kallistus auch dieses vorwerfen zu können, dafs unter ihm Bigamen zu Bischöfen, Priestern und Diakonen geweiht worden seien[1]. Einem ähnlichen Vorwurfe gegen die Katholiken begegnen wir bei Tertullian[2], dem eifrigen Verteidiger der montanistischen Ideen.

Es fragt sich nun, ob wir es hier mit einer Dispensation zu thun haben, oder ob diese Erscheinungen aus andern Gründen zu erklären sind.

1. Was den ersten Vorwurf betrifft, so ist vor allem zu bemerken, dafs wir den Worten des Hippolytus nicht ohne weiteres Glauben schenken dürfen, da er uns auch in andern Punkten als ein höchst unzuverläfsiger Gewährsmann erscheint. So klagt er den Papst der Häresie und der Zerstörung der kirchlichen Zucht an[3], und doch „ist diese Anklage grundlos; Kallistus mufs im Gegenteil eine der hervorragendsten Zierden des Stuhles Petri gewesen sein, während Hippolytus selbst über Christus subordinatianisch lehrte und in Sachen der kirchlichen Disziplin einen sektiererischen Rigorismus verfocht“[4].

Döllinger hält es für das Wahrscheinlichste, dafs man damals schon den Unterschied zwischen Bigamie vor der Taufe und nach der Taufe machte, und dafs solche,

---

heiraten. Probst (a. a. O. 78) beweist diese Praxis für die ersten drei Jahrhunderte aus den „Apostolischen Konstitutionen“ l. 6, 17, welchen der 18. (17.) apostolische Kanon entspricht. Dieser Kanon ruht nach Funk (Die Apostol. Konstitutionen 189) auf genannter Quelle, welche sich aber als ein Einschiebsel der Didascalia herausstellt. Es fallen demnach beide Belege nicht vor den Anfang des 5. Jahrhunderts (Funk a. a. O. 190). — Wer Ehelosigkeit gelobt, sein Versprechen aber nicht gehalten hatte, wurde einem „bigamus“ gleichgestellt. Vgl. Kan. 19 der Synode von Ancyra.

[1] Philosophumena l. 9. 12. Siehe oben S. 65 Anm. 1.

[2] Liber de monogamia c. 12: „Quot enim et digami praesident apud vos . . .!“

[3] Philosophumena l. 9, 11 f. [4] Bardenhewer, Patrologie 128.

welche eine oder beide Ehen vor der Taufe geschlossen hatten, trotz ihrer successiven Doppelehe ordiniert wurden, weil man glaubte, über diesen Flecken als etwas ihrer heidnischen Lebensperiode Angehöriges hinwegsehen zu dürfen, während die Strengeren und Konsequenteren der Ansicht waren, dafs nach den Worten des Apostels auch diese von den kirchlichen Ämtern auszuschliefsen seien[1]. Dieser Interpretation wird wohl am ehesten beizupflichten sein. Denn es ist nicht nur, wie Döllinger meint, sehr wahrscheinlich, dafs man schon damals den Unterschied zwischen Bigamie vor der Taufe und nach der Taufe machte, sondern es ist sogar gewifs. Die Worte des Apostels Paulus im ersten Korintherbriefe (7, 39), welche eine Wiederverehelichung gestatten, erklärt Tertullian in dem Sinne, dafs Paulus nicht einer Christin, die als solche ihren ersten Mann verloren hatte, die zweite Ehe gestatten wollte, sondern einer bekehrten verwitweten Heidin. Eine Heidin nämlich, welche sich nach dem Tode ihres Gatten taufen läfst, könne erlaubterweise zu einer zweiten Heirat schreiten, denn diese Ehe sei eigentlich keine zweite Ehe, sondern einfach die erste, d. h. die erste christliche, sakramentale Ehe[2]. Diejenigen also, welche sich nach ihrer Taufe wieder verheiratet, d. h. als Christen zum erstenmal verheiratet hatten, waren nach Tertullian keine eigentlichen Bigamen, sondern vielmehr Monogamen im christlichen Sinne.

Erblickte man ferner in der alten Kirche — wir können wohl sagen fast allgemein — das Tadelnswerte an einer Wiederverehelichung nur in dem sich hierbei offenbarenden

---

[1] Hippolytus und Kallistus 149 f.

[2] De monogamia c. 11: „Mulier vincta est . . . tantum in Domino (1 Cor. 7, 39); hinc quoque eam demonstrat intellegendam, quae et ipsa sic fuerit inventa soluta a viro, quomodo et vir solutus ab uxore; per mortem utique, non per repudium facta solutione: quia repudiatis non permitteret nubere, adversus pristinum praeceptum. Itaque mulier si nupserit, non delinquet, quia nec hic secundus maritus deputabitur qui est a fide primus, et adeo sic est, ut propterea adiecerit: Tantum in Domino, quia de ea agebatur, quae ethnicum habuerat, et amisso eo crediderat.“ Vgl. De pudicitia c. 1; Liber 1 adv. Marcionem c. 29.

Mangel an Enthaltsamkeit, so war es nicht konsequent gehandelt, wenn man auch diejenigen in den Klerus aufzunehmen gestattete, welche als Heiden durch eine zweite Heirat einen Beweis ihrer Inkontinenz gegeben hatten. Erklärte man dagegen diese für irregulär, so hätte man billigerweise ja um so mehr auch diejenigen eines kirchlichen Amtes für unwürdig erachten müssen, welche sich vor ihrer Taufe einem ausschweifenden Leben hingegeben hatten[1]. Galt aber in letzterem Falle der Makel für den Christen als beseitigt, und glaubte man hier keinen Grund zu einer Irregularität zu haben, so konnte man um so weniger die Unenthaltsamkeit des Bigamen, weil ebenfalls der heidnischen Lebensperiode angehörend, als ein Weihehindernis betrachten. Zieht man nun diese beiden Umstände in Betracht, dafs man nämlich einerseits diejenigen, welche sich als Christen zum erstenmal verheiratet hatten, trotz ihrer früheren (während der heidnischen Periode geschlossenen) Ehen nicht als eigentliche Bigamen (Trigamen u. s. w.) ansah, sondern vielmehr als Monogamen im christlichen Sinne, anderseits, dafs man solche — mag man sie immerhin als Bigame betrachtet haben — nicht zur Klasse derjenigen zählte, welchen der eine Irregularität begründende Makel der Unenthaltsamkeit anhaftete (wie den nach der Taufe zum zweitenmal Verheirateten), erwägt man ferner, dafs dieser Unterschied mit Rücksicht auf die Ordination nicht allgemein anerkannt[2], sondern von den Strengeren, zu welchen nicht an letzter Stelle Hippolytus gehörte, als mit

[1] So argumentiert auch Hieronymus. „Multi superstitiosius magis", schreibt er, „quam verius, etiam eos, qui cum gentiles fuerint, et unam uxorem habuerint, qua amissa, post baptismum Christi, alteram duxerint, putant in sacerdotio non legendos: cum utique, si hoc observandum sit, illi magis ab episcopatu arceri debeant, qui vagam per meretrices ante exercentes libidinem, unam regenerati uxorem acceperint: et multo detestabilius sit fornicatum esse cum pluribus, quam digamum reperiri; quia in alio infelicitas matrimonii est, in alio ad peccandum prona lascivia." Comment. in epist. ad Titum c. 1 (Migne, P. lat. 26, 599).

[2] Wie aus der eben citierten Stelle bei Hieronymus hervorgeht, herrschte auch noch in späterer Zeit eine geteilte Ansicht. Vgl. übrigens Döllinger, Hippolytus und Kallistus 144 ff.

den Worten des Apostels (1 Tim. 3, 2. 12. Tit. 1, 6) unvereinbar betrachtet wurde, und bedenkt man endlich, dafs Hippolytus ein Gegner des Papstes Kallistus war, der zudem „alles, was nur irgend auf diesen Mann und seine Amtsführung einen Schatten werfen konnte, begierig zusammenraffte“ [1], zieht man, sagen wir, all diese Momente in Betracht, so läfst sich leicht erklären, dafs Hippolytus dem Papste jenen Vorwurf machen konnte, ohne dafs von demselben thatsächlich die Ordination von wirklichen Bigamen, d. h. nach der Taufe zum zweitenmal Verheirateten, gestattet oder wenigstens stillschweigend approbiert worden wäre.

Wir haben daher keinen ernsten Grund, in diesem Falle eine Dispensation von der Irregularität der Bigamie anzunehmen.

2. Anders dagegen verhält es sich mit dem Vorwurfe Tertullians. Hier haben wir im Klerus wirkliche Bigamen, d. h. nach der Taufe zum zweitenmal verheiratete Männer vor uns. In demselben Buche (De monogamia) nämlich, in welchem Tertullian die nach der Taufe eingegangene Ehe einer heidnischen Witwe als erste Ehe bezeichnet (Kap. 11), macht er den Katholiken den Vorwurf, dafs bei ihnen Bigamen das Vorsteheramt führten (Kap. 12). Diese „digami“ bei Tertullian gehören also offenbar zu denjenigen, welche sich nach ihrer Taufe zweimal verheiratet hatten [2].

Wie haben wir uns diese Erscheinungen zu erklären?

Vier Möglichkeiten sind vorhanden. Entweder wurden diese geweiht, ohne dafs man um die Irregularität der Bigamie wufste, oder man hat ihnen trotz dieses Impedimentes unerlaubterweise die Weihen erteilt, oder es haben sich dieselben über das Verbot des Apostels und der Kirche hinweggesetzt, indem sie sich als Kleriker wieder verheirateten, oder endlich sie wurden von dieser Irregularität dispensiert.

---

[1] Döllinger a. a. O. 156.

[2] Döllinger dagegen fafst (a. a. O. 149) auch hier die Bigamie im gleichen Sinne auf wie oben. Seiner Ansicht schliefst sich auch Probst, Kirchliche Disziplin etc. 81 f., an.

Ersteres ist in Anbetracht der den Weihen vorausgehenden Prüfung kaum glaubhaft. Dafs man besonders diesen Punkt untersuchte, ist, nach der vielfach herrschenden Abneigung gegen eine zweite Heirat zu schliefsen, durchaus anzunehmen[1]. Dafs dieselben trotz ihrer Irregularität auf unerlaubte Weise die Weihen erhielten, wäre leicht denkbar. Besonders während der Verfolgungszeiten fehlte es nicht an unerlaubten Ordinationen, wie es uns Eusebius[2] für die letzte schreckliche Periode unter Diokletian bestätigt. Jedoch glauben wir hier eher den dritten Fall annehmen zu müssen. Denn gerade solche Fälle scheinen zu Tertullians Zeiten vorgekommen zu sein. Tertullian erinnert sich nämlich, dafs einige bigamistische Kleriker abgesetzt worden seien[3]. Dafs dieselben nicht mit Dispens geweiht worden waren, ist klar, denn sonst wären sie ja nicht wegen Bigamie abgesetzt worden. Dafs wir es aber auch nicht mit einer unerlaubten Ordination zu thun haben, wird sich aus dem folgenden ergeben.

Nach Tertullian ist nämlich auch den Laien eine zweite Heirat verboten, und zwar unter anderem aus dem Grunde, weil auch der Laie ein Priester ist. Würde ein bigamistischer Laie dieses (allgemeine) Priestertum ausüben, so müfste man ihm dies als ein um so gröfseres Vergehen anrechnen, da

---

[1] Wohl könnte man einwenden, dafs auch Fälle vorkamen, wo sich erst nach der Weihe eine vor derselben bereits vorhanden gewesene Irregularität herausstellte (Kan. 76 der Synode von Elvira; Kan. 9 der Synode von Neocäsarea); jedoch war der Grund jener Irregularitäten ein geheimer. Dafs aber jemand zum zweitenmal verheiratet war, wird wohl schwerlich in einer christlichen Gemeinde unbekannt gewesen sein. Mag man auch immerhin zugeben müssen, dafs es vereinzelte Fälle geben konnte, wo der Ordinator aus Unkenntnis einer sonst nicht geheimen Irregularität die Weihen erteilte (siehe Kan. 10 des Konzils von Nicäa), so ist dies doch bei einer gröfseren Zahl solcher Fälle (nach Tertullian scheinen sehr viele Bigamen im Klerus gewesen zu sein) kaum wahrscheinlich.

[2] De martyribus Palaestinae c. 12.

[3] De exhort. castitatis c. 7: „Apud nos (im Neuen Testamente nämlich) plenius atque instructius praescribitur, unius matrimonii esse oportere (Tit. 1, 6) qui alleguntur in ordinem sacerdotalem. Usque adeo quosdam memini digamos loco deiectos."

nicht einmal ein Priester, der ein „digamus“ geworden ist, sein Amt weiter ausüben darf, sondern wegen der Bigamie vom klerikalen Stande ausgeschlossen wird[1]. Die Worte „cum ipsi sacerdoti digamo facto auferatur agere sacerdotem“ handeln offenbar von einem solchen Priester, welcher sich nach seiner Ordination zum zweitenmal verheiratet hatte. Sowohl die Konstruktion „digamo facto“ als auch das „auferatur agere sacerdotem“ lassen keine andere Erklärung zu. Sie setzen also die Weihe eines Monogamen voraus. Da sie uns aber anderseits die unmittelbar vorausgehenden Worte „Usque adeo quosdam memini digamos loco deiectos“ erklären, so haben wir auch unter diesen „digami“ solche zu verstehen, welche als Kleriker eine zweite Ehe geschlossen hatten und deshalb ihres Amtes entsetzt worden waren. Die dritte Möglichkeit entspricht also zu Tertullians Zeiten, wenigstens soweit wir aus dessen Schrift „De exhortatione castitatis“ schliefsen können, allein der Wirklichkeit[2].

Sollten wir demnach die in dem Buche „De monogamia“ erwähnten Fälle („quot enim et digami praesident apud vos . . .!) ohne weiteres auf eine Dispensation zurückführen? Gewifs nicht. Doch wie verhält es sich mit diesen Ausnahmen?

Wäre die Schrift „De monogamia“ kurze Zeit früher verfafst als die „De exhortatione castitatis“, so wäre jede Schwierigkeit gelöst, und wir könnten ruhig annehmen, dafs

[1] A. a. O. fährt Tertullian fort: „Sed dices: Ergo caeteris licet quos excipit. Vani erimus, si putaverimus quod sacerdotibus non liceat, laicis licere. Nonne et laici sacerdotes sumus? Scriptum est: Regnum quoque nos et sacerdotes Deo et Patri suo fecit (Apoc. 1, 6). . . . Igitur si habes ius sacerdotis in temetipso, ubi necesse est: habeas oportet etiam disciplinam sacerdotis, ubi necesse sit habere ius sacerdotis. Digamus tinguis? digamus offers? Quanto magis laico digamo capitale est agere pro sacerdote, cum ipsi sacerdoti digamo facto auferatur agere sacerdotem.“

[2] Selbstverständlich soll damit nicht in Abrede gestellt werden, dafs zu solchen Zeiten, wo es an strammer Zucht fehlte, auch Bigamen unerlaubterweise zu kirchlichen Würden befördert worden seien. Es soll nur gesagt sein, dafs wir mit Bestimmtheit nur die angeführten Fälle konstatieren können.

Tertullian in der „Exhortatio castitatis“ von der Absetzung derjenigen bigamistischen Kleriker spricht, deren Verweilen im Klerus er nicht lange vorher in seiner Schrift „De monogamia“ den Katholiken zum Vorwurf gemacht hatte.

Allein nach den neueren Autoren, welche sich mit der Chronologie der Schriften Tertullians befafst haben, ist die Schrift „De monogamia“ später verfafst worden als die „De exhortatione castitatis“; beide würden sich jedoch der Zeit nach sehr nahe stehen[1].

Mag nun auch die Schrift „De monogamia“ später verfafst worden sein als die „De exhortatione castitatis“, so ist der Abstand beider doch nicht derart, dafs Tertullian in denselben nicht von gleichen und gleichzeitigen Fällen sprechen konnte. Es würden sich demnach mehrere Bigamen im Klerus befunden haben („Quot enim . . .!“), von denen aber bereits einige abgesetzt worden waren („quosdam memini . . . deiectos“). Das eine wirft er in der für die Öffentlichkeit bestimmten Schrift („De monogamia“) den Katholiken zur Beschämung vor, das andere erwähnt er in einer Privatschrift, um dem Adressaten, einem Witwer, von der Wiederverehelichung mit mehr Nachdruck abraten zu können. Wie er eben hier ganz zweckentsprechend nicht davon spricht, dafs selbst Kleriker sich zum zweitenmal verheiratet haben, so erwähnt er umgekehrt in der für die Öffentlichkeit bestimmten Schrift nur diese Thatsache, was von einem aufgeregten Gegner auch nicht anders zu erwarten ist. — Kann diese Erklärung auf Richtigkeit Anspruch machen, so würden sich auch die bei Tertullian („De monogamia“ c. 12) erwähnten Fälle als ungesetzliche Ausnahmen erweisen.

Nach Nöldechen[2] würde Tertullian in der „Exhortatio castitatis“ von der Absetzung montanistischer Geistlichen sprechen und so die montanistische Disziplin der katholischen

[1] Vgl. Nöldechen, Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians, Texte u. Unters. 5, 2 (1889) 145 f., 157 f. (Auch nach Döllinger, Hippolytus und Kallistus 143, folgt die „Monogamia“ der „Exhortatio“.)

[2] A. a. O. 146.

gegenüberstellen. Dieser Ansicht können wir jedoch nicht beipflichten. Denn erstens ist es sehr unwahrscheinlich, dafs sich montanistische Geistliche, welche, im Unterschiede von den katholischen, ihren Gläubigen das Verbot der zweiten Ehe predigten und einschärften, durch ihre Thaten in so grellen Widerspruch zu ihren Worten gesetzt hätten. Ferner ist es unglaubhaft, dafs Tertullian den Katholiken den Vorwurf gemacht hätte, dafs Bigamen in ihrem Klerus seien, wenn dies gleichfalls innerhalb seiner rigoristischen Sekte der Fall gewesen wäre[1]. Aber selbst angenommen, die Ansicht Nöldechens sei richtig, so würde nichtsdestoweniger unsere oben gegebene Interpretation, dafs nämlich die in dem Buche „De monogamia" erwähnten Ausnahmen als ungesetzliche zu betrachten seien, auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen können; denn dieselbe Unordnung, welche zur selben Zeit bei den Montanisten herrschte, konnte sich ebensogut für einige Zeit bei den Katholiken eingeschlichen haben.

Da diese Schriften Tertullians nach dem Jahre 208 entstanden sind[2], so müssen wir diese anormalen Zustände auf eine durch die Verfolgungen unter Septimius Severus (193 bis 211)[3] gelockerte Disziplin zurückführen[4]. Wir haben

[1] Und dies noch fast zur selben Zeit. Fafst man zudem „quosdam" als Bezeichnung einer quantitativen Unbestimmtheit auf, wie wir es oben gethan haben, so wären selbst bei den Montanisten, wenigstens bis zur Abfassungszeit der „Exhortatio castitatis", welcher sehr bald die „Monogamia" folgte (siehe Nöldechen a. a. O. 132 ff., 145 ff.), nicht alle Bigamen, sondern nur einige von ihnen abgesetzt worden.

[2] Nach Kellner, Zur Chronologie Tertullians, Der Katholik 59, 2 (1879) 583, läfst sich die Abfassungszeit der „Exhortatio" nicht genau bestimmen; sie ist aber nicht vor das Jahr 208 anzusetzen (a. a. O. 586). — Nach Harnack, Zur Chronologie der Schriften Tertullians, Zeitschr. f. Kirchengeschichte 2 (1878) 581, gehört die „Monogamia" der Zeit nach 207/8 an. Nach Bardenhewer, Patrologie 185, fällt die Abfassung sämtlicher Schriften Tertullians zwischen 197 und 212.

[3] Die Verfolgung wütete besonders in Afrika.

[4] In seiner früheren Schrift „Ad uxorem" l. 1, 7 erwähnt Tertullian keine derartigen Ausnahmen, obgleich er von der Disziplin der Kirche spricht (siehe oben S. 67). Diese Schrift fällt nach Nöldechen (a. a. O. 65) vor das Jahr 207.

bereits oben (S. 84) gesehen, dafs zu solchen Zeiten, wo die kirchliche Disziplin nicht in rechter Weise gehandhabt werden konnte, unerlaubte Ordinationen vorkamen. Aber auch diese Annahme wird wohl nicht als falsch zurückgewiesen werden können, dafs sich nämlich zu solchen Zeiten einige Kleriker über das kirchliche Verbot hinwegsetzten und sich nach ihrer Weihe nicht nur verheirateten, sondern, falls sie als Witwer geweiht oder nach ihrer Ordination Witwer geworden waren, sich wieder verheirateten[1]. Diese Ansicht scheint uns um so mehr auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen zu können, als es anderseits feststeht, dafs ein Bischof jener Gegenden, in welchen bigamistische Kleriker waren, in einem noch wichtigeren Punkte mit schlechtem Beispiele voranging[2].

Nun fragt sich aber, in welchem Verhältnis die Vorwürfe bei Tertullian und Hippolytus zu einander stehen.

Nöldechen[3] läfst die Schrift „De monogamia“ in den Tagen des Papstes Kallistus (217—222) entstehen. Hier seine Argumentation: „Anlangend monogamia, so redet dieses Buch von Leuten, welche der Ansicht sind, ‚dafs Bischöfen alles erlaubt ist‘, und von der weiteren Thatsache, dafs digami und trigami mehrfach in der Grofskirche vorsitzen. Hippolyt aber merkt an, dafs unter Kallist zuerst zwei- und dreimal Vermählte zu kirchlichen Würden befördert wurden, und Kallist ausdrücklich verkündet habe, wenn ein Bischof selbst freventlich fehle, so müsse man ihn dennoch nicht absetzen. Man sieht, nicht minder die Zustände, die jetzt zuerst sich gestalten, als auch eine wichtige Äufserung, die der römische Bischof gethan hat, stimmen hier auf das völligste; und da zumal für die Zustände, die doch eben nicht

[1] Dafs die Zucht unter den Klerikern auch zu andern Zeiten manchmal zu wünschen übrig liefs, bestätigen u. a. Cyprian (Liber de lapsis c. 6) und Eusebius (H. E. l. 8, 1).

[2] Tertullian., De monogamia c. 12: „Prospiciebat Spiritus sanctus dicturos quosdam: ‚Omnia licent episcopis‘; sicut ille vester Uthinensis nec Scantiniam timuit.“

[3] A. a. O. 132 f.

fertig hervorspringen, ein gewisser Zeitraum erfordert wird, so wird De monogamia in Kallists erstes Jahr nicht fallen können. Eher wäre unsicher, ob vielleicht nicht gar nach Kallist diese ‚Einehe' ausgehe."

Wäre diese Ansicht richtig, so würde daraus folgen, dafs wir auch die oben S. 80 ff. erwähnten δίγαμοι und τρίγαμοι als wirkliche Bigamen und Trigamen zu betrachten hätten. Die oben gegebene Erklärung wäre somit hinfällig[1]. Müfsten wir aber auch dort solche Fälle annehmen, so wäre damit noch nicht gesagt, dafs wir dieselben auf eine Dispensation zurückzuführen haben. Hippolytus sagt nur, dafs man unter Kallistus angefangen habe, zwei- und dreimal Vermählte in den Klerus aufzunehmen, nicht aber, dafs Kallistus dies erlaubt hätte. — Nach der Ansicht Nöldechens würde Hippolytus von der im Werden begriffenen Praxis sprechen (ἤρξαντο), Tertullian dagegen diese Praxis voraussetzen (praesident). Nun aber haben wir die bigamistischen Kleriker bei Tertullian („De monogamia") höchst wahrscheinlich, wenn nicht sicher, als ungesetzliche Ausnahmen zu betrachten, folglich wäre auch die Praxis, welche diese Bigamen und Trigamen zum klerikalen Stande zuliefs, eine gesetzeswidrige, mag sie sich nun erst gebildet oder bereits zwei bezw. mehrere Jahre bestanden haben. Wäre dieselbe von Kallistus approbiert worden, mit andern Worten, hätte Kallistus verordnet, dafs die Bischöfe von der Irregularität der Bigamie und Trigamie nach Belieben dispensieren könnten, oder hätte er selber dispensiert, dann würde Hippolytus diesen Umstand ganz sicher zu einer direkten Anklage erhoben haben. Hätten wir eine solche direkte Anklage vor uns, dann könnten wir, vorausgesetzt allerdings, dafs die beiden Vorwürfe auf die gleichen Fälle Bezug nehmen, von einer Dispensation sprechen.

Sehen wir uns jedoch die Argumente, welche Nöldechen für seine Behauptung, dafs die „Monogamia" zu Zeiten des

[1] Die Interpretation Döllingers (siehe oben S. 80 f.), der dieselbe Zeit für die Abfassung der „Monogamia" annimmt (siehe Hippolyt. u. Kallist. 143 f.), würde für keinen dieser beiden unter 1 und 2 erörterten Fälle haltbar sein.

Papstes Kallistus entstanden sei, etwas näher an, so werden wir uns überzeugen, dafs denselben nicht die Beweiskraft zukommt, welche ihnen zugeschrieben wird.

Eine wichtige Äufserung, sagt Nöldechen, die der römische Bischof gethan hat (οὗτος ἐδογμάτισεν ... μὴ δεῖν κατατίθεσθαι), und nicht minder die Zustände, die sich jetzt zuerst gestalten (ἐπὶ τούτου ἤρξαντο ... δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι ...), stimmen mit den Worten Tertullians („prospiciebat etc.“) und mit der von ihm erwähnten Thatsache, dafs „digami“ und „trigami“ mehrfach in der Grofskirche vorsitzen, auf das völligste.

Dafs die Worte Tertullians („prospiciebat Spiritus sanctus etc.“) oder die durch dieselben gekennzeichneten Zustände mit der Äufserung des Papstes Kallistus in Zusammenhang zu bringen seien, kann jedoch nicht bewiesen werden. Hätte Tertullian mit jenen Worten den römischen Bischof im Auge gehabt, oder würde die dem Papste Kallistus in den Mund gelegte Äufserung bereits der Vergangenheit angehört haben, so sähen wir nicht ein, warum denn Tertullian den „pontifex maximus“, den „episcopus episcoporum“, gegen welchen er in seiner Schrift „De pudicitia“ so heftig Stellung nimmt, nicht erwähnte, da doch Tertullian, zur Zeit als er die „Monogamia“ herausgab, im „Kampfe gegen Rom“ gestanden hat[1]. Mangelt selbst nach Nöldechen die Einehe jedes erkennbaren Rückblickes auf die tief einschneidenden Mafsnahmen Kallists in Sachen der Zucht[2], so scheint es uns doch etwas gewagt, wenn man auf diese scheinbaren Übereinstimmungen der angeführten Stellen bei Hippolytus und Tertullian ohne weiteres so viel Gewicht legt. Die Worte Tertullians („prospiciebat etc.“) beziehen sich unserer Ansicht nach auf einige afrikanische Bischöfe, die sich um die kirchliche Zucht wenig kümmerten und selber die Disziplin mit Füfsen traten, wie dies der „episcopus Uthinensis“, der sich ein schweres Vergehen zu schulden kommen liefs, gethan hatte. Dafs dieser trotzdem noch in seinem Amte war, ist noch kein Beweis dafür, dafs

[1] Nöldechen a. a. O. 157 f. [2] A. a. O. 134.

er auf Grund einer dem Papste Kallistus zugeschriebenen Verordnung im Klerus bleiben durfte, ebenso wie der Umstand, dafs bigamistische Kleriker noch nicht abgesetzt worden waren[1], nicht als Beweis dafür dienen kann, dafs diese Bigamen nach der herrschenden Disziplin erlaubterweise im Klerus waren.

Mehr noch spricht der zweite Punkt, die Thatsache nämlich, dafs „digami" und „trigami" im Klerus waren, gegen Nöldechens Ansicht. Tertullian spricht überhaupt nicht von „trigami", ein Umstand, auf den ganz besonders Gewicht gelegt werden mufs. Nach Nöldechen würde nämlich damals, als Tertullian sein Buch „De monogamia" herausgab, bereits die Praxis bestanden haben, dafs man auch „trigami" in den Klerus aufnahm. Es wären also „trigami" im Klerus gewesen. Dafs Tertullian von dieser Praxis, die vielleicht schon drei bis vier Jahre, ja vielleicht schon länger bestand, nichts wufste, können wir nicht annehmen. Wufste er aber damals, als er die „Monogamia" schrieb, thatsächlich nichts von solchen trigamistischen Klerikern, so dürfen wir wohl mit Recht annehmen, dafs eben damals noch keine im Klerus waren. Waren aber zur Abfassungszeit der „Monogamia" noch keine „trigami" im Klerus, so kann diese Schrift auch solche Zustände nicht voraussetzen und daher auch nicht unter dem Pontifikate des Papstes Kallistus entstanden sein.

Wufste dagegen Tertullian, dafs „trigami" im Klerus waren, und erwähnte er es nicht, so müssen wir annehmen, dafs diese Kleriker (bei Hippolytus) eben keine eigentlichen τρίγαμοι waren, sondern τρίγαμοι im oben (1) erwähnten Sinne. Wären thatsächlich zur Zeit der Abfassung der „Monogamia" solche Kleriker im geistlichen Stande gewesen, welche sich nach ihrer Taufe dreimal verheiratet hatten, so hätte dies Tertullian, nach seiner ganzen Gesinnung und religiösen Überzeugung zu schliefsen, ganz sicher bei einer solchen Gelegenheit, wo er

[1] Siehe oben S. 86 u. 87 Anm. 1.

sich wegen Nichtbeobachtung der Monogamie in Vorwürfen gegen die Katholiken ergeht[1]; erwähnt; mufste ihm ja diese Erscheinung noch viel schrecklicher vorkommen als die, dafs nur „digami“ (welche er allerdings auch schon zu Ehebrechern stempelte[2]) im Klerus waren.

Wir glauben daher keine zwingenden Gründe zu haben, von unserer Interpretation der beiden Vorwürfe bei Hippolytus und Tertullian abzuweichen. Sollte sich aber auch die Ansicht Nöldechens über die Entstehungszeit der Schrift „De monogamia“ als zweifellos richtig herausstellen, so hätten wir nach dem Gesagten dennoch keinen genügenden Grund, eine Dispensation von der Irregularität der Bigamie anzunehmen.

Drittes Kapitel.

Die Irregularitäten in geistiger Hinsicht.

Wie einerseits das Wirken des Klerus von einem rechten Erfolge nicht begleitet sein kann, wenn sein Leben und Handeln mit der christlichen Glaubens- und Sittenlehre nicht im Einklange stehen, so reicht anderseits ein tugendhaftes Leben allein nicht aus, will er sein Amt in gebührender Weise verwalten. Entsprechend seiner Stellung mufs er selbstverständlich auch mit den Kenntnissen ausgerüstet sein, ohne welche er seiner Aufgabe nicht gerecht zu werden vermag.

Die Forderungen, welche in dieser Hinsicht an den Klerus gestellt wurden, mufsten je nach der Bedeutung eines kirchlichen Amtes verschieden sein. So war offenbar von einem Bischof mehr verlangt als von einem Priester, und von letzterem wiederum mehr als von einem Diakon. Es soll jedoch hier nicht untersucht werden, welche Kenntnisse die vornicänische Kirche im einzelnen von denjenigen verlangte, welche dem Klerus eingereiht werden wollten. Wir beschränken uns auf die Feststellung der Thatsache, dafs die Kirche in den ersten

[1] Liber de monogamia c. 12. [2] A. a. O. c. 10.

drei Jahrhunderten jene für irregulär erklärte, denen die zur Verwaltung eines kirchlichen Amtes notwendige Bildung mangelte.

Die Forderung der nötigen Kenntnisse ist bereits in den Worten des Herrn enthalten, wenn er den Aposteln den Auftrag gab, dafs sie hingehen sollten in alle Welt, um seine Lehre zu verkünden[1]. Die Apostel waren in der Schule ihres Meisters zu ihrem künftigen Amte herangebildet worden. Es liegt aber in der Natur der Sache, dafs auch bei ihren Nachfolgern, welche das Werk der Apostel, die Verbreitung der christlichen Lehre, fortsetzen und die Gläubigen im wahren Glauben erhalten sollten, die hierzu notwendige Bildung keineswegs fehlen durfte noch konnte. Unter den Eigenschaften, welche den Kandidaten des bischöflichen und priesterlichen Amtes zieren sollten, führt daher der Apostel Paulus auch jene an, dafs er an der überlieferten Lehre festhalte, damit er im stande sei, die Gläubigen in der gesunden Lehre zu unterweisen[2]. Bischof und Presbyter vor allem mufsten also in der Glaubenslehre, jedoch auch nicht weniger in der Pastoralwissenschaft[3] bewandert sein. Aber auch die Diakonen sollten zuerst geprüft werden, ob sie ihr Amt zu verwalten nicht nur würdig, sondern auch fähig seien[4]. Neben der seelsorglichen Thätigkeit im Innern hatte die Kirche gegen die zeitweise mächtig auftauchenden Häresien, die besonders „nach dem Tode der Apostel mit freier Stirn der Predigt der Wahrheit gegenüber ihre verderblichen Lehren verbreiteten“[5], zu kämpfen. Um diese Angriffe auf die wahre Lehre mit Erfolg zurückweisen zu können, mufste der Klerus, dem in erster Linie die Verteidigung seiner Religion oblag, gewappnet

[1] Matth. 28, 19. 20. Marc. 16, 15.

[2] Tit. 1, 9; vgl. 1 Tim. 3, 2; 2 Tim. 2, 2.

[3] Siehe z. B. Tit. c. 2. 2 Tim. 4, 2; Ignatius, Ad Polycarp. c. 2; Didascalia l. 2; Cyprian., Epist. 4, n. 2.

[4] 1 Tim. 3, 9. 10 vgl. mit Doctrina duodecim apostol. c. 15; Cyprian., Epist. 16, n. 3; Epist. 15 u. 17.

[5] Hegesippus bei Eusebius, H. E. l. 3, 32.

sein [1]. Eine Widerlegung dieser Irrtümer war aber öfters ohne ein tieferes Verständnis der religiösen Wahrheiten nicht denkbar, besonders da, wo die Häresien einer falschen Philosophie ihren Ursprung [2] verdankten. Da die heiligen Schriften die Hauptwaffe der Häretiker bildeten [3], so war für den Klerus, vor allem für den Bischof, eine gewisse Kenntnis derselben unerläfslich.

War aber auch die Kirche in den ersten Jahrhunderten nicht in der Lage, nur gebildete Laien in den Klerus aufzunehmen [4], so ist es doch Thatsache, dafs sie stets danach trachtete, solche, wofern sie sonst würdig waren, in ihren Dienst zu ziehen [5]. Nach der Didascalia soll ein Bischof wenn möglich gelehrt sein, widrigenfalls sich wenigstens in den Schriften des Herrn auskennen [6]. Ein gewisses Mafs von Kenntnissen war also durchaus erfordert, wollte jemand zum Kleriker befördert werden. Unwissende konnten nach Origenes laut apostolischer Anordnung ebensowenig wie Bigamen und Unkeusche zu Bischöfen geweiht werden [7], und die Anwesenheit des Volkes bei der Wahl eines Priesters wurde nach ihm auch deshalb verlangt, damit alle wüfsten und überzeugt seien, dafs man keine Unwissenden auserkoren habe [8]. Wer dagegen (irreligiösen und) unwissenden Bischöfen, Priestern und Diakonen die Leitung der Kirche anvertraut, gleiche den Taubenverkäufern,

---

[1] . . . δυνατός . . . καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν Tit. 1, 9; vgl. 2 Tim. 4, 2. 3.

[2] Tertullian., De praescript. haeret. c. 7.

[3] A. a. O. c. 15.

[4] Siehe Can. eccl. 16: Παιδείας μέτοχος, δυνάμενος τὰς γραφὰς ἑρμηνεύειν, εἰ δὲ ἀγράμματος, πραῦς ὑπάρχων u. s. w.; Cornelius, Epist. ad Fabium, bei Eusebius, H. E. l. 6, 43. Vgl. Wieland, Genetische Entwicklung der sogen. Ordines min. 71 f.

[5] Origenes, In Levit. hom. 5, n. 7: „Sacerdotes in omnibus debent esse perfecti, in doctrina, in virtute, in moribus. Vgl. Hom. 6, n. 3; Contra Celsum l. 8, 75.

[6] 2, 1: Ἔστω (ἐπίσκοπος), εἰ δυνατόν, πεπαιδευμένος· εἰ δὲ ἀγράμματος, ἀλλ' οὖν ἔμπειρος τοῦ λόγου, καθήκων τῇ ἡλικίᾳ; vgl. 2, 6.

[7] Contra Celsum l. 3, 48.

[8] In Levit. hom. 6, n. 3.

welche der Herr aus dem Tempel hinausgestofsen hat[1]. Dafs die Kandidaten in Bezug auf ihre Kenntnisse geprüft wurden, wird uns durch ein Beispiel bei Cyprian deutlich genug bezeugt[2].

Wegen Mangels an nötigem Vernunftgebrauch waren die Energumenen vom Klerus ausgeschlossen[3].

Ein allmähliches Aufsteigen innerhalb der kirchlichen Hierarchie war für die weitere Ausbildung der Kleriker sehr geeignet. Allerdings kann von einer solchen Praxis in den ersten Zeiten des Christentums keine Rede sein, denn die Apostel waren anfangs auf die Laien angewiesen. Als aber mit der Zeit die Zahl der Kleriker gewachsen war, fing man auch an, die Wahl zu den höheren Stufen der kirchlichen Ämter aus den Klerikern der untergeordneteren Rangstufen zu treffen. Vom 3. Jahrhundert an war es allgemein üblich, nur Priester zu Bischöfen zu weihen[4]. In den zwei ersten Jahrhunderten konnte es sich nur um eine Beförderung vom Diakonate an handeln, da derselbe bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts die niederste Stufe der klerikalen Ämter gebildet hatte[5]. Zu dieser Zeit erscheint er uns als Vorstufe zu den übrigen Kirchenämtern[6], und da sich diese Praxis wohl nicht auf einmal gebildet hatte, so dürfen wir sie als eine herkömmliche betrachten. Galten aber auch die Diakonen lange Zeit hindurch als die untergeordnetsten Kleriker, so ist es doch mehr als wahrscheinlich, dafs man dieselben nicht ohne weiteres aus dem Laienstande wählte. Da nämlich schon frühzeitig den Diakonen laikale Diener (die späteren Hypodiakonen), welche die ursprünglich den Diakonen zukommenden niedersten

---

[1] Comment. in Matth. tom. 16, n. 22. [2] Epist. 29.

[3] Synode von Elvira Kan. 29 u. 37. Vgl. Wieland a. a. O. 53.

[4] Siehe z. B. Cyprian., Epist. 40; Eusebius, H. E. l. 7, 7 u. 11; De martyribus Palaestinae c. 7. Der von Probst (Kirchl. Disziplin 74) citierte Beleg Tertullians (De praescript. haeret. c. 41) beruht auf einer falschen Übersetzung.

[5] Siehe Wieland a. a. O. 18 ff.

[6] Can. eccl. 22: Οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες καὶ ἀμέμπτως τόπον ἑαυτοῖς προσποιοῦνται τὸν ποιμενικόν.

Kirchendienste verrichteten, beigegeben wurden, so scheint die Annahme nicht unbegründet zu sein, dafs man diesen laikalen Kirchendienern das Amt eines Diakons übertrug [1].

Genauere Nachrichten über eine stufenweise Beförderung der Kleriker erhalten wir von Cyprian. Als die Legitimität der Wahl des Papstes Kornelius von gegnerischer Seite angefochten wurde, suchte Cyprian die Rechtmäfsigkeit dieser Wahl unter anderem auch damit zu verteidigen, dafs Kornelius nicht rasch zur bischöflichen Würde gelangt sei, sondern erst, nachdem er durch alle kirchlichen Ämter vorgerückt war [2]. Dafs Cyprian unter den „omnia ecclesiastica officia" und den „cunctis religionis gradibus" den Ostiariat, Lektorat, Exorcistat, Akoluthat, Hypodiakonat, Diakonat und Presbyterat verstanden hat, kann wohl ohne Zweifel angenommen werden, da Kornelius selbst diese Kirchenämter in dieser Reihenfolge erwähnt [3]. Diese Praxis konnte jedoch zur Zeit des Papstes Kornelius keine allgemeine sein, da die niederen klerikalen Ämter damals noch nicht in allen Kirchen existierten [4]. Wo aber bereits niedere „ordines" vorhanden waren, da begegnen uns dieselben als Vorstufen zu den höheren Weihen. So finden wir bei Cyprian als erste Vorstufe zu den übrigen klerikalen Ämtern den Lektorat [5]. Dem Lektorate selbst ging eine Probezeit voraus, während welcher die Kandidaten als „clero proximi" betrachtet wurden. In dieser Stellung hatten sie probeweise den Dienst eines Lektors zu versehen [6]. Aus den Lektoren nahm Cyprian bald die Akoluthen [7], bald die Hypodiakonen [8]. Der Hypodiakonat seinerseits bildete wiederum die Vorstufe

---

[1] Wieland a. a. O. 31.

[2] Epist. 55, n. 8: „Nam quod Cornelium laudabili praedicatione commendat, non iste ad episcopatum subito pervenit, sed per omnia ecclesiastica officia promotus et in divinis administrationibus Dominum saepe promeritus ad sacerdotii sublime fastigium cunctis religionis gradibus ascendit." Vgl. hierzu Wieland a. a. O. 38 f.

[3] Epist. ad Fabium, bei Eusebius, H. E. l. 6, 43.

[4] Siehe Wieland a. a. O. 42 ff., 52 f., 106 ff., 125 ff.

[5] Epist. 38, n. 2; Epist. 29. [6] Epist. 29.

[7] Vgl. Epist. 59, n. 1 mit Epist. 29 u. 35. [8] Epist. 29.

zum Diakonat[1]. Jedoch kam es auch vor, dafs Kleriker ohne vorherige praktische Ausübung[2] eines untergeordneteren Amtes zu höheren kirchlichen Stellen befördert wurden. So wählte man zuweilen Diakonen zu Bischöfen[3]. Selten und wohl nur in aufserordentlichen Fällen wurden Laien für das bischöfliche Amt auserkoren[4]. Dagegen kam es schon häufiger vor, dafs Laien ohne Einhaltung der Interstitien zu Priestern geweiht wurden, wie dies z. B. bei Malchion, dem Vorsteher einer Schule griechischer Wissenschaften in Antiochien[5], bei Origenes[6], Cyprian[7] und Novatian[8] der Fall war. Ein tugendhafter Wandel und geistige Vorzüge rechtfertigten diese schnellen Beförderungen.

War auch die stufenweise unter Beobachtung der Interstitien sich vollziehende Beförderung der gewöhnliche Weg, welcher zu den höchsten kirchlichen Würden führte, so scheint doch derselbe in den drei ersten christlichen Jahrhunderten durch ein positives Gesetz nicht vorgeschrieben gewesen zu sein[9]. Hätte Kornelius, bevor er Bischof wurde, kraft kirchlichen Gesetzes alle klerikalen Ämter ausgeübt haben müssen, so würde ihm dies Cyprian nicht als eine besonders lobenswerte That angerechnet haben. Wir haben es hier vielmehr mit einer Praxis zu thun, welche sich gewohnheitsmäfsig gebildet hatte.

---

[1] Synode von Elvira Kan. 30.

[2] Wir sagen praktische Ausübung; denn dafs jemand direkt zum Bischofe oder Priester geweiht wurde, ohne dafs ihm vorher die Diakonats- oder Priesterweihe erteilt worden wäre, ist wohl nicht anzunehmen. Siehe hierüber Wieland a. a. O. 104 Anm. 2.

[3] Siehe Optatus, De schismate Donatistarum l. 1, 19 (Migne, P. lat. 11, 921); Eusebius, H. E. l. 7, 11.

[4] So z. B. scheint dies bei Papst Fabian der Fall gewesen zu sein, nach Eusebius, H. E. l. 6, 29.

[5] Eusebius, H. E. l. 7, 29. [6] Eusebius, H. E. l. 6, 8.

[7] Pontii Diac. Vita Caecilii Cypriani c. 3.

[8] Cornelius, Epist. ad Fabium, bei Eusebius, H. E. l. 6, 43.

[9] Die von Probst (Kirchl. Disziplin 75) angeführte Verordnung des Papstes Gajus (283—296) ist nach Jaffé, Reg. Pont Rom. 1, 25 (n. 157), unecht. Siehe dagegen Duchesne, Le liber pontificalis 1, Paris 1886, 161.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Irregularität wegen Mangels an dem erforderlichen Alter, da der Grund dieses Hindernisses nicht so sehr in dem Altersmangel als solchem, als vielmehr darin zu erblicken ist, weil man im allgemeinen voraussetzt, dafs einem jugendlichen Alter gewisse geistige und moralische Vorzüge sowie gewisse Charaktereigenschaften nicht in demselben Mafse wie einem gereifteren Alter eigen zu sein pflegen.

Die Synode von Neocäsarea (Kan. 11) verlangt für den Presbyterat ein Alter von dreifsig Jahren. Vorher sollte niemand zum Priester geweiht werden, da auch Christus erst in seinem dreifsigsten Lebensjahre zu lehren begonnen habe. Nach älteren Quellen (aus dem 3. Jahrhundert) war zur Verwaltung des bischöflichen Amtes ein Alter von fünfzig Jahren erfordert[1]; ebenso sollten auch die Presbyter „im Alter vorgerückt" sein[2]. Cyprian weihte den Bekenner Aurelius auch deshalb einstweilen nur zum Lektor, weil derselbe das für eine höhere Weihe erforderliche Alter noch nicht hatte[3]. Der Mangel des erforderlichen Alters bildete demnach ein Hindernis zum Empfange der Weihen. Welches Alter für die einzelnen kirchlichen Ämter vorgeschrieben war, können wir allerdings nicht angeben. Soviel ist aber anderseits sicher, dafs diese Bestimmungen nicht derart waren, dafs sie unbedingt beobachtet werden mufsten. Ausdrücklich erklärt die Didascalia, dafs auch ein jüngerer Mann zum Bischof geweiht werden könne, wenn es an älteren fähigen Personen fehle; denn auch Salomon sei, obgleich erst zwölf Jahre alt, König von Israel, und ebenso Josias schon in seinem siebenten Lebensjahre Herrscher des Volkes geworden. Unsere Quelle will offenbar nicht sagen, dafs jemand schon in diesem Alter erlaubterweise Bischof werden konnte; sie will vielmehr nur durch analoge Beispiele näher darlegen, dafs ein jüngeres

[1] Didascalia 2, 1.

[2] Can. eccl. 18; Cyprian., Epist. 39.

[3] Epist. 38: „Merebatur talis clericae ordinationis ulteriores gradus et incrementa maiora non de annis suis sed de meritis aestimandus."

Alter als das in der Regel verlangte oder gewünschte unter gewissen Bedingungen kein Hindernis zum Empfange der Bischofsweihe sein sollte. Die Kirche wünschte gewifs schon von Anfang an die höheren kirchlichen Ämter solchen Männern zu übertragen, welche im Alter bereits vorgerückt waren. Jedoch konnte sie diesen ihren Wunsch nicht zum Gesetze erheben, denn auch hier mufste sie sich, wie in andern Punkten, den Zeitumständen anpassen. Der Apostel Paulus schreibt an Timotheus (1 Tim. 4, 12), dafs niemand dessen „Jugend verachten solle", und Ignatius von Antiochien legte den Magnesiern ans Herz, dafs sie ihren jugendlichen Bischof ehren und seine sichtliche Jugendlichkeit nicht ausbeuten sollten[1]. Auch in der ältesten Zeit gab es also jugendliche Bischöfe. Das waren jedoch Ausnahmen von der allgemein gültigen Regel.

Viertes Kapitel.

Die Irregularitäten wegen körperlicher Gebrechen.

Wer im Alten Bunde den Dienst am Altare zu versehen hatte, mufste von Leibesfehlern frei sein[2]. Nicht nur solche Gebrechen, welche die Ausübung des Amtes physisch unmöglich machten, schlossen vom Priestertume aus, sondern auch jene Defekte, welche irgendwelchen Anstofs erregen und nach der damaligen Anschauung das Heiligtum verunreinigen konnten[3]. Auch das spätere Recht der christlichen Kirche kennt eine gröfsere Anzahl solcher Irregularitäten. In der alten Kirche haben wir jedoch jene körperlichen Gebrechen, welche die Verwaltung eines Kirchenamtes zur physischen Unmöglichkeit machten oder doch bedeutend erschwerten, genau von denjenigen zu trennen, welche blofs in einer äufserlichen Verunstaltung bestanden. Erstere begründeten ohne Zweifel von jeher eine Irregularität.

---

[1] Ad Magnes. c. 3. [2] Lev. 21, 17. 21. [3] Lev. 21, 18—23.

Das Fehlen diesbezüglicher Nachrichten bei den Kirchenschriftstellern und in den Akten der zu Anfang des 4. Jahrhunderts abgehaltenen Synoden kann nicht als Gegenbeweis betrachtet werden. Die Sache verstand sich eben von selbst, und man brauchte daher nicht besonders darauf aufmerksam zu machen, dafs Blinde, Lahme oder derart verstümmelte und krankhafte Leute, welche auch zu andern Diensten unfähig waren, in den Klerus nicht aufgenommen werden dürften[1].

Anders dagegen verhielt es sich mit denjenigen Gebrechen, die blofs in einer äufserlichen Verunstaltung bestanden. Da durch solche angeborene oder durch gewisse Umstände herbeigeführte Defekte der vorhandene sittliche Wert einer Person keinerlei Einbufse erleiden und, im Unterschiede von den oben angeführten, die Ausübung eines kirchlichen Amtes nicht verhindert werden konnte, so glaubte die alte Kirche keinen Grund zu haben, die mit solchen Defekten Behafteten vom geistlichen Stande fernhalten zu müssen. Es kam ihr, wie dies von einem wohl sehr alten apostolischen Kanon (77 [76]) ausdrücklich betont wird, hauptsächlich darauf an, dafs die Kleriker von solchen Makeln frei seien, welche die Seele befleckten und welche in der That geeignet waren, die klerikale Würde zu schänden und das Seelenheil der Gläubigen zu gefährden[2]. Als einen besondern Vorteil für das Wirken des geistlichen Standes und dementsprechend auch für die geistige Wohlfahrt der Gläubigen erachtete es die Kirche, vornehmlich solche Männer in den Klerus aufzunehmen, welche während einer Verfolgung wegen ihrer Standhaftigkeit Mifshandlungen zu erdulden hatten[3]. Die ihnen äufserlich zugefügten Wunden, all die Striemen und

[1] Wir tragen kein Bedenken, dem 78. (77.) apostolischen Kanon, welcher derartige Bestimmungen enthält, ein sehr hohes Alter zuzuschreiben.

[2] Ein späteres Einschiebsel der Didascalia 6, 23 (Bunsen a. a. O. 216) besagt, dafs Christus von seinen Priestern nicht die körperliche Reinheit verlangt habe, wie dies im Alten Bunde der Fall war, sondern nur einen frommen und reinen Lebenswandel.

[3] Siehe Cyprian., Epist. 38—40.

Brandmale waren der glänzendste Beweis ihrer Glaubens- und Charakterfestigkeit, ihrer unerschütterlichen Treue zur Kirche und ihrer glühenden Liebe zu Gott, dem zu Ehren sie den ihnen aufgedrungenen Kampf mutig aufgenommen hatten, entschlossen, lieber ihr Blut hinzugeben, als ihre Überzeugung dem Feinde zu opfern. Solche Männer waren ein Ehrenschmuck für den Klerus. War auch ihr entstelltes Äufseres nicht geeignet, dem Weltmenschen Sympathie abzugewinnen, dem gläubigen Gemüte konnte es nur heilsame Bewunderung, ehrfurchtsvolle Achtung und warme Verehrung abzwingen. In dem mit Wundmalen bedeckten siegreichen Kämpfer sah das Volk den christlichen Starkmut verkörpert; an ihm konnte es wahrnehmen die Kraft des lebendigen Glaubens, welcher die Seele gegen die Angriffe bepanzert und ihr keine Wunden schlagen läfst, mag auch die leibliche Hülle aufs empfindlichste von den feindlichen Waffen getroffen und verletzt werden. Solche Männer mufsten als besonders geeignet erscheinen, auf den Leuchter gestellt zu werden, damit sich an ihnen die übrigen Gläubigen ein Beispiel nehmen konnten. Cyprian, der bei der Wahl eines Klerikers Klerus und Volk zu beraten pflegte, trug kein Bedenken, solchen Bekennern ohne vorausgehende Prüfung die Weihen zu erteilen, denn diese schienen ihm von Gott deshalb am Leben erhalten worden zu sein, damit sie dem Klerus Christi eingereiht werden könnten [1].

Der Umstand, dafs in den ersten christlichen Jahrhunderten viele Christen wegen ihrer Standhaftigkeit mifshandelt wurden, mag wohl auch ein Grund gewesen sein, warum man überhaupt körperliche Defekte, welche blofs in einer äufseren Verunstaltung bestanden, nicht als Weihehindernisse ansah.

Wenn wir auch in der alten Kirche der an und für sich zu den Weihehindernissen wegen körperlicher Defekte zu rechnenden Irregularität wegen Entmannung begegnen, so galt doch als Grund dieser Irregularität nicht der körperliche De-

[1] Epist. 38 u. 39.

fekt als solcher, sondern die denselben herbeiführende sündhafte That. Nicht irregulär waren daher diejenigen, welche von Ärzten während einer Krankheit, oder von Barbaren, oder von ihren Herren verschnitten worden waren. So das erste allgemeine Konzil von Nicäa (Kan. 1). Hiermit hatte aber das Konzil nichts Neues verordnet, sondern nur die alte Disziplin wieder eingeschärft[1]. Die Väter des Konzils beriefen sich nämlich hierbei auf einen bereits bestehenden κανών. Ob nun damit ein wirklicher Kanon gemeint ist, indem die apostolischen Kanones 21 (20) bis 23 (22), welche dieselben Bestimmungen enthalten, darunter zu verstehen sind[2], oder ob das Wort κανών im weiteren Sinne als „kirchliche Regel, kirchliche Praxis" zu deuten ist[3], müssen wir dahingestellt sein lassen. Jedenfalls reichen die apostolischen Kanones wenigstens inhaltlich in die vornicänische Zeit zurück[4]. Es handelt sich aber nunmehr darum, festzustellen, wie weit diese kirchliche Disziplin hinaufreicht. Bestand dieselbe von Anfang an, oder hat sie sich erst später gebildet? Die apostolischen Kanones können für die Beantwortung dieser Frage selbstverständlich nicht a priori in Betracht kommen. Aufser ihnen haben wir aber nur einen, und zwar einen verhältnismäfsig späten Beleg für das Vorhandensein dieser Irregularität. Wie bekannt, wurde Origenes, trotzdem er sich in seiner Jugend selbst entmannt hatte, von den zwei auswärtigen Bischöfen Alexander von Jerusalem und Theoktistus von Cäsarea zum Priester geweiht[5]. Sein eigener Bischof Demetrius war aber hiermit nicht einverstanden[6], und Origenes wurde auf zwei verschie-

---

[1] Hefele (Konziliengesch. 1^2, 377) hält es nicht für unwahrscheinlich, dafs der nachmals berüchtigte arianische Bischof Leontius, welcher sich selbst entmannt hatte (vgl. Socrates, H. E. l. 2, 26), den eigentlichen Anstofs zur Wiederholung dieser älteren Bestimmungen gegeben habe.

[2] So Hefele a. a. O.

[3] Funk, Die apostol. Konstitutionen 183.

[4] Funk bei Kraus, Real-Encyklopädie d. christl. Altertümer 1, 453 (Art. Eunuchen).

[5] Eusebius, H. E. l. 6, 8. [6] A. a. O. c. 23.

denen Synoden zu Alexandrien (im Jahre 231 [1]) zuerst des Lehramtes und dann auch des priesterlichen Amtes entsetzt [2]. Nach Eusebius (H. E. l. 6, 8) konnte Demetrius dem Origenes nichts anderes vorwerfen, als dafs er sich freiwillig entmannt hatte. Demetrius hielt demnach die Selbstentmannung für ein Weihehindernis. Die Bischöfe von Jerusalem und Cäsarea dagegen nahmen keinen Anstand, dem Origenes trotz seiner Selbstentmannung die Priesterweihe zu erteilen. Dieselben betrachteten daher die freiwillige Entmannung nicht als ein Weihehindernis. Wir brauchen nämlich nicht anzunehmen, dafs die genannten Bischöfe von der That des Origenes nichts gewufst [3] oder dafs sie sich leichtfertig über ein bestehendes Kirchenverbot, welches die Ordination solcher Eunuchen untersagte, hinweggesetzt hätten [4], da wir uns weiterhin überzeugen können, dafs

[1] Hefele, Konziliengesch. 1^2, 106.

[2] Photius, Biblioth. Cod. 118 (Migne, P. gr. 103, 397).

[3] In diesem Falle würde sich Origenes, falls er die Entmannung für eine Irregularität gehalten hätte, eines Betruges schuldig gemacht haben. Die getäuschten Bischöfe hätten ihn sicherlich deshalb gerügt oder ihre intimen Beziehungen zu Origenes in etwa geändert. Davon findet sich aber keine Spur, vielmehr liefse sich das Gegenteil nachweisen. Vgl. Eusebius, H. E. l. 6, 27.

[4] Von Alexander, Bischof von Jerusalem, steht fest, dafs er ein durchaus kirchlich gesinnter Mann war (Eusebius, H. E. l. 6, 11). Er gehörte, wie auch Theoktistus, nach den Angaben des Eusebius (a. a. O. 6, 8) zu den namhaftesten und angesehensten Bischöfen Palästinas. Wohl könnte jemand aus dem Umstande, dafs diese Bischöfe einen, der nicht zu ihrer Diözese gehörte, zum Priester erhoben, schliefsen, dafs sich dieselben nicht um die kirchliche Disziplin gekümmert hätten. Aus welchem Grunde sich dieselben herbeiliefsen, dem Origenes die Priesterweihe zu erteilen, erfahren wir allerdings nicht. Vielleicht aber hegte der Bischof von Cäsarea die Hoffnung, dafs Origenes, welcher durch die Weihe jetzt dieser Diözese angehörte (siehe H. Valesius, Eusebii Pamph. eccl. hist. l. 10, Mainz 1672, Annot. p. 114), dahin zurückkehren werde, was auch nachher thatsächlich, wenn auch infolge des Ausschlusses aus der alexandrinischen Kirche, der Fall war (Eusebius, H. E. l. 6, 26 f.). Schon früher hatte Origenes, als er sich wegen ausgebrochener Unruhen aus Alexandrien geflüchtet hatte, für längere Zeit seinen Aufenthalt in Cäsarea genommen. Wahrscheinlich wäre er dort geblieben, wenn nicht Demetrius ausdrücklich auf seiner Rückkehr bestanden hätte (siehe Eusebius a. a. O. c. 19). Jedenfalls dürfen wir annehmen, dafs sich die genannten Bischöfe

damals auch von anderer Seite die Selbstentmannung nicht als eine Irregularität angesehen wurde; so jedenfalls von den meisten Mitgliedern der ersten alexandrinischen Synode. Warum wurde denn Origenes hier nicht seines priesterlichen Amtes entsetzt, wenn er nach kirchlichem Gesetze unwürdig gewesen wäre, das Priesteramt zu verwalten? Wenn auch Origenes auf Betreiben seines Bischofes Demetrius von einer zweiten Synode der priesterlichen Würde entkleidet und exkommuniziert wurde, so erfahren wir anderseits, dafs dieses Vorgehen nicht allgemein gebilligt wurde [1]. Wahrscheinlich waren auf dieser Synode nur solche Bischöfe zugegen, auf deren Zustimmung Demetrius von vornherein rechnen konnte [2]. Es war demnach die Disziplin, nach welcher diejenigen Eunuchen, welche sich freiwillig entmannt hatten oder welche sich ohne einen als erlaubt anzuerkennenden Grund entmannen liefsen, vom klerikalen Stande ausgeschlossen sein sollten, keine allgemeine. Zu demselben Resultate gelangen wir, wenn wir den Grund dieser Mafsregel näher ins Auge fassen. Nach dem Konzil von Nicäa, ebenso nach den apostolischen Kanones, begründete nur die freiwillige Entmannung eine Irregularität. Es wird also damit, wie wir bereits erwähnt haben, angedeutet, dafs der Grund der Ausschliefsung vom geistlichen Stande in der freiwilligen That, d. h. hier in dem schweren Vergehen, liege. Es herrschte aber darüber, ob die freiwillige Entmannung ein schweres Vergehen sei, eine geteilte Ansicht. Manche erklärten, wie Origenes uns berichtet [3], die Worte des Herrn: „Es giebt Verschnittene, die sich um des Himmelreiches willen selbst verschnitten haben“ [4], im buchstäblichen Sinne und hielten die Entmannung aus

aus irgend einem Grunde für berechtigt hielten, dem Origenes die Priesterweihe zu erteilen. Vgl. Redepenning, Origenes 1, Bonn 1841, 452.

[1] Hieronymus, Epist. 33 ad Paul. (Migne, P. lat. 22, 447).

[2] Es waren auf dieser Synode nur einige ägyptische Bischöfe anwesend (Photius a. a. O.), welche sich mit dem Vorgehen des Demetrius „schon einverstanden gezeigt hatten“ (Redepenning a. a. O. 446).

[3] Comment. in Matth. tom. 15 (Migne, P. gr. 13, 1253 ff.).

[4] Matth. 19, 12.

religiösen Gründen für erlaubt. Die Gründe, welche im einzelnen für die Erlaubtheit angeführt wurden, liefsen auch gelehrten Männern keinen Zweifel darüber aufkommen, dafs die Entmannung aus übernatürlichen Motiven gestattet sei[1]. Wenn auch Origenes, nachdem er den eigentlichen Sinn der angeführten Stelle bei Matthäus erfafst hatte, gegen die freiwillige Entmannung auftritt, so scheint er doch dieselbe nicht als ein schweres Vergehen, sondern vielmehr als ein kühnes Unternehmen, als eine kühne That (τόλμημα) zu beurteilen. Selbst Demetrius hielt früher diese freiwillige Verstümmelung für kein schweres Vergehen[2]. Von einer älteren Quelle wird ein solches Unternehmen weder getadelt noch gelobt. Um den Vorwurf der Heiden, so berichtet uns Justin der Märtyrer (c. 152), als führten die Christen ein ausschweifendes Leben, zu entkräften, erbat sich ein Jüngling von dem alexandrinischen Präfekten Felix die Erlaubnis, sich von einem Arzte entmannen lassen zu dürfen[3]. Von Justin erfahren wir also nur, dafs diese

[1] Origenes a. a. O. (Migne 1257 f.).

[2] Als Demetrius von der Selbstentmannung des jugendlichen Origenes Kenntnis erhalten hatte, lobte er dessen Eifer und echten Glauben und forderte ihn auf, nun noch desto fleifsiger das Katechetenamt zu verwalten (Eusebius, H. E. l. 6, 8). Peters (Art. „Origenes", in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon 9^2, 1055) glaubt keinen Widerspruch zwischen dieser und der späteren Beurteilung der That des Origenes zu finden. Es scheint ihm in dem von Eusebius gebrauchten Ausdruch τόλμημα ein Tadel enthalten zu sein. Demnach hätte also Demetrius den Origenes wegen dieser „tadelnswerten Handlung in hohem Grade bewundert" (αὐτὸν ἀποθαυμάξει τοῦ τολμήματος), was doch ein Widerspruch zu sein scheint. Übrigens sehen wir nicht ein, weshalb man sich an einer widersprechenden Beurteilung dieser That von seiten des Demetrius besonders stofsen sollte. Warum hätte denn Demetrius zu einer Zeit, wo man von der Unerlaubtheit einer freiwilligen Entmannung aus religiösen Motiven noch nicht allgemein überzeugt war, innerhalb von ungefähr 20 Jahren seine Ansicht nicht ändern können? Wegen dieses Widerspruches die Selbstentmannung des Origenes in Zweifel zu ziehen (Funk, Art. Eunuchen bei Kraus a. a. O.), scheint uns zu weit gegangen zu sein. Vgl. De la Rue, Origenis opera omnia 3, Paris 1740, 652 Anm. β; Huetii Origenianorum l. 1, c. 1, n. 13 bei De la Rue a. a. O. 4, 85 f.; Redepenning a. a. O. 444 ff.; Bardenhewer, Patrologie 149.

[3] Iustinus Martyr, Apologia 1, 29.

Operation vom Staate, nicht aber, dafs sie auch von der Kirche verboten war [1].

Aus dem Umstande, dafs man zu Zeiten des Origenes diese Klasse von Eunuchen nicht allgemein für irregulär erachtete, scheint hervorzugehen, dafs diese Disziplin erst in der Ausbildung begriffen war. Das Vorhandensein eines positiven Gesetzes, nach welchem dieselben vom geistlichen Stande ausgeschlossen sein sollten, können wir nach dem oben Gesagten nicht annehmen. Auch auf die mündliche Überlieferung konnte man sich allem Anscheine nach nicht berufen. Nichts scheint aber der Annahme entgegenzustehen, dafs die Ordination des Origenes, infolge welcher auf Betreiben des Demetrius „grofse Bewegungen entstanden“ [2], die Frage, ob man solche Eunuchen in den Klerus aufnehmen dürfe, mehr in Flufs brachte, welche dann in einem positiven Verbote (apostolische Kanones?) ihre endgültige Beantwortung fand. Dafs das Konzil von Nicäa es für notwendig erachtete, dieses Verbot von neuem einzuschärfen, scheint, abgesehen von dem erwähnten konkreten Anlafs (siehe oben S. 102 Anm. 1), darauf hinzudeuten, dafs man sich mit einer solchen Mafsregel noch nicht recht befreundet hatte.

Fünftes Kapitel.

Die Irregularitäten wegen gewisser äufserer Lebensverhältnisse.

§ 1. Weltliche Ämter und Würden.

Je freier der Mensch von weltlichen Banden ist, desto ungeteilter kann er sich dem Dienste Gottes weihen, und je mehr sich jemand mit dem Überirdischen abgeben mufs, desto

---

[1] Beachtung verdient eine Bemerkung Huets, welche folgendermafsen lautet: „Neque enim verisimile mihi est iuvenem istum id ab Alexandriae praeside postulaturum fuisse, quod canone ecclesiastico vetitum novisset.“ Huetii Origenianorum l. 1, c. 1, n. 13 (Beigabe zu De la Rue, Origenis opera omnia 4, Paris 1759, 85 Anm. 2).

[2] Eusebius, H. E. l. 6, 23.

weniger darf er von irdischen Interessen in Anspruch genommen sein. Da sich aber der geistliche Stand mit dem Dienste Gottes und der Seelsorge als seiner Lebensaufgabe zu befassen hat, so mufs auch seine ganze Thätigkeit nur auf jenes Ziel gerichtet sein. Darum soll der Kleriker frei sein von all den weltlichen Obliegenheiten, welche eine treue Erfüllung seiner Berufspflichten erschweren oder vollends nicht gestatten. „Qui ... praeest fratribus, vel qui praeest ecclesiae," sagt Origenes, „in sollicitudine esse debet non humanarum causarum nec saecularium rerum, haec enim sollicitudo aliena debet esse ab his qui ecclesiae praesunt; sed talem accipiat sollicitudinem, qualem apostolus dicit: Concursus in me quotidianus, sollicitudo omnium ecclesiarum. Quis infirmatur et ego non infirmor? Quis scandalizatur et ego non uror? (2 Cor. 11, 28. 29.) Qui ergo praeest ecclesiis, talem sollicitudinem habere debet et illam aliam saecularem habere omnino non debet." [1]

Dieses Freisein von weltlichen Fesseln konnte allerdings die Kirche in den ersten Jahrhunderten nicht in dem Mafse verlangen, als es an und für sich wünschenswert gewesen wäre. Auch hier mufste sie ihre Forderungen nach den Zeitumständen bemessen. So hat die Kirche die Ehelosigkeit gewifs auch aus dem Grunde gewünscht, damit der Kleriker seinem Dienste ungestörter obliegen könnte. War aber dieses Ziel noch nicht erreicht, so mufste die Kirche auch mit ihren Anforderungen zurückhaltender sein; denn mit dem ehelichen Leben war eine Reihe von Verpflichtungen von selbst gegeben, welcher sich der Kleriker nicht leicht entschlagen konnte. Die Sorge um den Lebensunterhalt für Frau und Kinder und die sich daraus ergebenden verschiedenartigen wirtschaftlichen Interessen mochten nur zu leicht das Haupt der Familie auf Kosten der Fürsorge für die geistige Familie in Anspruch genommen haben. Wohl sollten die Kleriker aus den freiwilligen Beiträgen der

[1] Comment. in epist. ad Rom. l. 9, n. 3 (Migne, P. gr. 14, 1217). Vgl. 2 Tim. 2, 3. 4; Cyprian., Epist. 1.

Gläubigen das Notwendige für ihren Lebensunterhalt beziehen[1]; der ihnen zugewiesene Anteil reichte aber manchmal nicht aus, um sich mit dem Nötigen versorgen zu können[2]. Darum darf es uns nicht befremden, dafs die Kleriker öfters zu Nebenverdiensten ihre Zuflucht nahmen[3]. So waren ihnen in beschränktem Mafse Handelsgeschäfte erlaubt, sie durften, um ihren Lebensunterhalt zu erwerben, die Jahrmärkte besuchen, sofern sie hierdurch ihrem Dienste nicht zu sehr entzogen wurden[4].

Konnten bereits diese materiellen Sorgen unter Umständen die Verwaltung der Kirchenämter sehr erheblich beeinträchtigen[5], so mufste es ohne Zweifel als unzulässig erscheinen, den Klerikern die Übernahme solcher Geschäfte zu gestatten, bei welchen von vornherein die Vernachlässigung ihrer Berufspflichten zu erwarten gewesen wäre. Wer ein öffentliches Amt bekleidete, konnte nicht in den Klerus aufgenommen werden. Die Verwicklung eines kirchlichen Würdenträgers in die weltlichen Angelegenheiten, mit welchen sich die öffentlichen Ämter zu befassen hatten, hätte die schlimmsten Folgen für die Kirche haben müssen[6]; denn der Kleriker, durch solche Ämter an das Irdische gekettet, hat für die geistigen Interessen nicht mehr das übrig, was Gott und die Kirche von ihm verlangen. An die Welt gefesselte Männer konnten nach Tertullian[7] ebensowenig in den Klerus aufgenommen werden wie Neo-

[1] 2 Thess. 3, 8; Didascalia 2, 25; Origenes, In libr. Iesu Nave hom. 17, n. 3 (Migne 12, 912 f.); Cyprian., Epist. 1. Vgl. Kraus, Real-Encyklopädie der christl. Altertümer 2, 218 ff. (Art. Klerus 2).

[2] Dafs die nötigen Mittel nicht immer nach Wunsch zuflossen, läfst sich aus der Schrift Cyprians De opere et eleemosynis, c. 9—20, entnehmen. Auch Origenes schärft ganz energisch den Gläubigen ihre Unterstützungspflicht ein (a. a. O.).

[3] Wie es auch der Apostel Paulus gethan hatte (Act. 18, 3. 1 Thess. 2, 9. 2 Thess. 3, 8).

[4] Synode von Elvira Kan. 19.

[5] Cyprian., Liber de lapsis c. 6.

[6] Cyprian. a. a. O.

[7] Tertullian (De praescript. haeret. c. 41) bezeugt dies indirekt, indem er die entgegengesetzte Disziplin bei den Häretikern schildert.

phyten und Apostaten. Diese Disziplin stützte sich auf die Worte des Apostels Paulus [1]. — Es scheint öfters vorgekommen zu sein, dafs Priester von den Gläubigen testamentarisch zu Vormündern oder Kuratoren ernannt wurden. Noch zu Cyprians Zeiten begegnet uns ein solcher Fall [2]. Zugleich aber erfahren wir, dafs dies von der Kirche streng verboten war. Nach den Bestimmungen einer unter den Vorgängern Cyprians abgehaltenen afrikanischen Synode sollten die Übertreter dieses Verbotes mit der Exkommunikation bestraft werden; es durfte für ihre Seelenruhe kein Opfer dargebracht werden [3]. Gerade bei diesem Verbote scheint uns die von Anfang an herrschende Disziplin der Kirche, nach welcher die Träger kirchlicher Ämter keine weltlichen Ämter verwalten durften, so recht hervorzutreten. Erst im zweiten Jahrhundert bildete sich nämlich die Vormundschaft, die bis dahin eine privatrechtliche Angelegenheit war, zu einem öffentlichen Amte (munus publicum) aus, welches unter staatliche Kontrolle gestellt wurde [4]. Das Verbot der Kirche mufste nun auch auf dieses Amt ausgedehnt werden. Die alte Gewohnheit aber, auch Klerikern die Vormundschaft, welche ursprünglich eine reine Familiensache war, zu übertragen, liefs sich nicht so leicht auf einmal beseitigen, und so lassen sich auch die vorgekommenen Fälle, welche die von Cyprian erwähnte Synode zu einem energischen Vorgehen veranlafsten, erklären. Wenn Cyprian den verstorbenen Geminius Viktor, welcher den Priester Geminius Faustinus testamentarisch zum Vormund ernannt hatte, mit der Exkommunikation bestrafte, so that er dies auch besonders deshalb, um durch diese Mafsregel das Volk zu bewegen, dafs es endlich einmal von der genannten Gewohnheit

[1] 2 Tim. 2, 3. 4. Vgl. hierzu Cyprian, Epist. 1.

[2] Epist. 1.

[3] Epist. 1: „Episcopi antecessores nostri ... censuerunt, ne quis frater excedens ad tutelam vel curam clericum nominaret, ac si quis hoc fecisset, non offeretur pro eo nec sacrificium pro dormitione eius celebraretur. Neque enim apud altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece qui ab altari sacerdotes et ministros voluit avocari.“

[4] Czyhlarz, Institutionen des röm. Rechts 254.

ablasse [1]. Dem Priester Faustinus konnte man allerdings wegen der Übernahme der Vormundschaft keine Vorwürfe machen, da er dieselbe von Gesetzes wegen nicht ablehnen konnte [2]. Wer sich dagegen freiwillig zur Verwaltung öffentlicher Ämter hergab, ging seines kirchlichen Amtes verlustig [3].

Da den Christen — weil sie den Kaisern nicht opfern wollten — kraft Staatsgesetzes eine römische Würde nicht übertragen werden konnte [4], so war auch die Gefahr, dafs selbst Kleriker öffentliche Würden erstreben könnten, eine sehr geringe. Das heidnische Gepräge dieser Ämter [5] wäre ein neuer Grund gewesen, einen Kleriker, der es gewagt hätte, eine weltliche Ehren- oder Beamtenstelle anzunehmen, aus dem klerikalen Stande auszuschliefsen [6], und die Laien, welche öffentliche Ämter verwalteten, nicht zu den Weihen zuzulassen. War ja sogar den letzteren, solange sie ein solches Amt verwalteten, durch welches sie irgendwie mit dem heidnischen

---

[1] Epist. 1: „Cum . . . ausus sit (scil. Victor) tutorem constituere, non est quod pro dormitione eius apud vos fiat oblatio aut deprecatio aliqua nomine eius in ecclesia frequentetur, ut sacerdotum decretum religiose et necessarie factum servetur a nobis, simul et ceteris fratribus detur exemplum, ne quis sacerdotes et ministros Dei altari eius et ecclesiae vacantes ad saecularem molestiam devocet. Observari enim de cetero poterit ne ultra hoc fiat circa personam clericorum, si quod factum est fuerit vindicatum."

[2] Czyhlarz a. a. O. 254, 256. Erst durch Kaiser Konstantin wurden die Kleriker von allen öffentlichen Dienstleistungen befreit. Eusebius, H. E. l. 10, 7.

[3] So der 7. (6.) apostolische Kanon. Nach Hefele (Konziliengesch. 1^2, 802 Anm. 1) und Drey (citiert von Hefele a. a. O.) gehört dieser Kanon inhaltlich zu den ältesten.

[4] Als ein Christ, Namens Marinus, die Stelle eines Centurio erhalten sollte, trat ein anderer mit der Erklärung vor Gericht, Marinus könne nach den alten Gesetzen keine römische Würde bekleiden, weil er ein Christ sei und den Kaisern nicht opfere. Eusebius, H. E. l. 7, 15. Dies geschah in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts.

[5] Vgl. Tertullian., De idololatria c. 17.

[6] Paulus von Samosata wäre auch deshalb, weil er weltliche Ehrenstellen bekleidete, zur Rede gestellt worden, wenn er nicht bereits aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden wäre. Epistola synodi contra Paulum, bei Eusebius, H. E. l. 7, 30.

Kultus in Berührung kommen konnten, schon der Kirchenbesuch verboten[1]. Die meisten Christen verzichteten auf die öffentlichen Ämter und Würden[2]. Darum tritt auch die kirchliche Disziplin bezüglich der Ordination von Beamten bezw. der Annahme öffentlicher Ämter von seiten der Kleriker während unserer Periode so ziemlich in den Hintergrund, kommt aber dafür um so mehr nach dieser Zeit, als die christliche Religion mehr und mehr in der Öffentlichkeit zur Herrschaft gelangte und sich die Christen an den öffentlichen Angelegenheiten in höherem Mafse beteiligen konnten, zur Geltung.

§ 2. Die Sklaven.

Wenn die Kirche den Sklaven die Aufnahme in den geistlichen Stand verweigerte[3], so geschah dies keineswegs deshalb, weil sie diese Menschenklasse etwa verachtet hätte. Das Christentum brachte im Gegenteil die menschliche Würde des Sklaven, welcher zu einer rechtlosen Sache degradiert war, wieder zur Geltung. Es erblickte in ihm nicht minder wie im Freigeborenen das Ebenbild[4] Gottes, welches auf gleiche Achtung Anspruch machen konnte[5], mochte auch die eigenartige soziale und wirtschaftliche Stellung den Sklavenstand in den Augen der Welt der Geringschätzung und Verachtung preisgegeben haben. — Der Grund, warum die Kirche die Sklaven nicht zu den Weihen zuliefs, lag ausschliefslich in dem eigentümlichen Rechtsverhältnisse, in welchem die Sklaven zu ihren Herren standen, in dem Mangel der

[1] Synode von Elvira Kan. 56. Vgl. hierzu Hefele, Konziliengesch. 1^2, 181.

[2] Minucius Felix, Octav. c. 31; Origenes, Contra Celsum l. 8, 75.

[3] „Prohibendum, ut liberti (um so mehr dann die Sklaven) quorum patroni in saeculo fuerint, ad clerum non promoveantur.“ Synode von Elvira Kan. 80. So auch der 82. (81.) apostol. Kanon: Οἰκέτας εἰς κλῆρον προχειρίζεσθαι ἄνευ τῶν δεσποτῶν γνώμης, ἀνατροπὴν τὸ τοιοῦτο ἐργάζεται.

[4] 1 Cor. 7, 21. 22. Gal. 3, 26 ff. Col. 3, 10. 11; Lactantius, Divinarum Institutionum l. 5, 15, ed. Brandt, Corpus script. eccles. lat. 19, 1, Wien 1890, 447 f.

[5] Siehe Iac. 2, 1 ff.; Didascalia 2, 58; Cyprian., Ad Demetrianum c. 8.

nötigen Freiheit. Die knechtische Abhängigkeit der Sklaven von ihren Gebietern würde ohne Zweifel eine treue Erfüllung der durch die Ordination übernommenen Pflichten nicht gestattet haben. Würde sich die Kirche der Aufnahme der Sklaven in den klerikalen Stand nicht widersetzt haben, so hätte sie sich dadurch — in Anbetracht des bestehenden Rechts, welches dem Herrn eine weitgehende Verfügungsgewalt über seine Sklaven sicherte — der Gefahr ausgesetzt, ihre Disziplin diesen Klerikern gegenüber vielfach nicht durchführen bezw. aufrechterhalten zu können. Zudem wäre in einem heidnischen Hause eine Entwürdigung des in einem ordinierten Sklaven repräsentierten geistlichen Standes nicht ausgeschlossen gewesen. Selbst die christliche Religion würde, falls die Kirche dieser niedersten Menschenklasse die höchsten Ehrenstellen in einer christlichen Gemeinde zugänglich gemacht hätte, in den Augen der Heiden, welche von einer christlichen Auffassung nichts verstanden, an Achtung verloren haben. Auch dies mufste die Kirche zu verhindern suchen. Aufser diesen Unzuträglichkeiten hätte die Ordination eines Sklaven noch eine weitere zur Folge gehabt. Durch die Ordination würde nämlich der Sklave in ein engeres Abhängigkeitsverhältnis zur kirchlichen Autorität getreten sein. Die Kirche hätte sich somit bewufsterweise ein unveräufserliches Recht auf den Sklaven (das Eigentumsobjekt der Sklavenbesitzer) erworben, und dies hätte notwendigerweise zu Konflikten zwischen der Kirche und den Eigentümern führen müssen. Die ohnehin genug angefeindete Kirche hatte selbstverständlich allen Grund, solche Konflikte, die, nach den damaligen Verhältnissen zu urteilen, einen für sie ungünstigen Ausgang genommen hätten, zu vermeiden. Wenn sie daher den Sklaven die Aufnahme in den Klerus verweigerte, so that sie es nur wegen des damals bestehenden Rechtsverhältnisses zwischen Sklave und Herrn, zu dessen Beseitigung ihr in den drei ersten Jahrhunderten — vorausgesetzt, dafs sie es gewollt hätte[1] — die

[1] Siehe Kraus, Real-Encyklopädie der christl. Altertümer 2, 762 (Art. Sklaverei).

nötige Macht und Autorität fehlte. Sie mufste sich damit begnügen, diesen sozialen Zustand soweit wie möglich durch Geltendmachung christlicher Ideen zu einem erträglicheren und humaneren innerlich umzugestalten[1]. Eine durchgreifende Reform aber auf diesem Gebiete herbeizuführen, dazu war nur die staatliche Autorität im stande. Aber auf diese staatliche Autorität der drei ersten Jahrhunderte, welche durchgehends eine heidnische und meistens christenfeindliche war, konnte die Kirche wenig Einflufs haben.

Selbst diejenigen, welche freigelassen waren, aber zu ihren ehemaligen Gebietern noch in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnisse standen, konnten nicht in den Klerus aufgenommen werden[2]. Diese Freigelassenen scheinen jedoch nur dann irregulär gewesen zu sein, wenn ihre Patrone Heiden waren[3]. War der Sklave rechtlich frei, so stand seiner Aufnahme in den geistlichen Stand, falls er sonst würdig war, nichts mehr im Wege. Ein Beispiel hierfür haben wir in der Person des Papstes Kallistus[4]. Das Konzil von Nicäa[5] setzt diese Praxis, welche auch durch den 82. (81.) apostolischen Kanon[6] (wohl ohne Zweifel älteren Ursprungs[7]) bestätigt wird, voraus. Somit war diese Irregularität keine dauernde, sie war mit der Erreichung einer von dem Herrn unabhängigen Rechts- und Handlungssphäre von selbst beseitigt.

---

[1] Vgl. Phil. v. 16; Ignatius, Ad Polycarp. c. 4; Clemens Alex., Strom. l. 4, 8; Paedag. l. 3, 12; Origenes, Contra Celsum l. 3, 44, 48, 54; Comment. in Matth. tom. 16, n. 8; Cyprian., Liber ad Demetrian. c. 8; Synode von Elvira Kan. 5.

[2] Siehe oben S. 111 Anm. 3.

[3] Siehe Hefele, Konziliengesch. 1^2, 191.

[4] Hippolytus, Philosoph. l. 9, 12.

[5] Kan. 1: Εἴ τινες ὑπὸ ... δεσποτῶν εὐνουχίσθησαν, εὑρίσκοιντο δὲ ἄλλως ἄξιοι, τοὺς τοιούτους εἰς κλῆρον προσίεται ὁ κανών.

[6] Εἰ δέ ποτε καὶ ἄξιος φανείη ὁ οἰκέτης πρὸς χειροτονίαν βαθμοῦ, οἷος καὶ ὁ ἡμέτερος Ὀνήσιμος ἐφάνη, καὶ συγχωρήσουσιν οἱ δεσπόται καὶ ἐλευθερώσουσι καὶ τοῦ οἴκου ἑαυτῶν ἐξαποστελοῦσι, γινέσθω.

[7] Nach Hefele (Konziliengesch. 1^2, 825 Anm. 2) ist das Alter dieses Kanons nicht zu bestimmen.

§ 3. Kriegsdienst.

Obgleich auch nach christlicher Lehre der Kriegsdienst zur Verteidigung einer gerechten Sache keineswegs unerlaubt war [1], so hatte die Kirche doch ihre wichtigen Gründe, denselben sowohl einem Kleriker zu verbieten, als auch einen Christen, der bereits Kriegsdienste geleistet hatte, vom geistlichen Stande fernzuhalten.

Dafs sich Kleriker in der alten Kirche zur Leistung von Kriegsdiensten herbeigelassen hätten, ist uns nicht bekannt. So viel aber können wir sagen, dafs sie in diesem Falle ohne Zweifel ihres geistlichen Amtes verlustig gegangen wären [2]. Denn die Freiheit, über die eigene Person zu verfügen, war beim Kriegsdienste nicht weniger geopfert als bei sonstigen rein weltlichen Unternehmungen oder Stellungen. Mag auch das Argument, welches Tertullian für die Unschicklichkeit des Kriegsdienstes für einen Gläubigen überhaupt ins Feld führt, auf seinen persönlichen rigoristischen Anschauungen beruhen, so kann doch demselben, sofern man es auf die Unzulässigkeit des Kriegsdienstes eines Klerikers beschränkt, die Beweiskraft kaum abgesprochen werden. „Credimusne", sagt er, „humanum sacramentum divino superduci licere, et in alium dominum respondere post Christum?" [3] Dieser Eid der Treue dem Imperator gegenüber [4] war mit dem Amte eines Klerikers unvereinbar. Zudem lag für einen christlichen Soldaten die Gefahr, mit dem Götzendienst in Berührung zu kommen,

---

[1] Origenes, Contra Celsum l. 4, 82; Tertullian., Liber ad Scapulam c. 4.

[2] Eine solche Bestimmung enthält der 83. (82.) apostolische Kanon. Nach Drey (citiert von Hefele, Konziliengesch. 1^2, 826 Anm. 1) ist derselbe dem 7. Kanon der vierten allgemeinen Synode (451) nachgebildet. Funk (Die apostol. Konstitutionen 187 f.) hält diese Annahme für unbegründet, jedoch scheint auch nach seiner Ansicht dieser Kanon frühestens dem 4. Jahrhundert anzugehören.

[3] De corona c. 11; vgl. De idololatria c. 19.

[4] Vgl. Schiller und Voigt, Die römischen Staats-, Kriegs- und Privataltertümer, 2. Aufl., München 1893, 237.

vielfach sehr nahe[1]. Ja die Geschichte lehrt uns, dafs man christliche Soldaten zwingen wollte, den Göttern zu opfern[2]. Auch wurden von den heidnischen Kaisern Kriege geführt, welche die Vernichtung des Christentums bezweckten[3].

Aufser diesem letzteren Momente, welches sich keineswegs aus dem Kriegsdienste als solchem ergab, sondern mehr zufälliger Natur war, mufste besonders der Grund für die Ausschliefsung vom geistlichen Stande wegen Kriegsdienstes mafsgebend sein, welchen das spätere Recht als „defectus lenitatis" bezeichnet. In einem Kriege zur Tötung so vieler Menschen beizutragen, Kerker- und Folterstrafen anzuordnen, dies alles schien dem milden Geiste des Christentums, durch welchen sich besonders ein Kleriker auszeichnen sollte[4], entgegengesetzt[5]. Dem Platoniker Celsus, welcher die Christen aufforderte, für den Kaiser die Waffen zu tragen, wenn die Not es erfordert, für ihn zu Felde zu ziehen und seine Truppen anzuführen, entgegnet Origenes, dafs selbst die heidnischen Priester, welche den Dienst in den Tempeln zu versehen haben, wegen der Opfer ihre Hände nicht beflecken dürfen, damit sie mit reinen Händen, an denen kein Menschenblut haftet, den Göttern die gebührenden Opfer darzubringen vermögen. Darum steckt man sie auch, wenn ein Krieg ausbricht, nicht unter die Soldaten. Aus demselben Grunde ziehen auch die Priester und Diener Christi nicht zu Felde, sie nehmen aber geistigerweise am Feldzuge teil, indem sie mit ihrem Flehen zu Gott für diejenigen kämpfen, welche die Waffen für eine gerechte Sache tragen[6]. Vermögen wir auch

---

[1] Tertullian., De corona c. 11. [2] Z. B. Eusebius, H. E. l. 10, 8.

[3] Eusebius a. a. O. Die Christen, welche sich an solchen Kriegen beteiligten, wurden den „lapsi" gleichgestellt und verfielen einer mehrjährigen Bufse (Konzil von Nicäa Kan. 12. Vgl. Hefele, Konziliengesch. 1^2, 415 f.).

[4] Tit. 1, 7. 1 Tim. 3, 3; Doctr. duodecim apostol. c. 15; Didascalia 2, 1—3; Can. eccl. 16.

[5] Tertullian., De corona c. 11; Athenagoras, Supplicatio pro christianis c. 35; Minucius Felix, Octav. c. 30.

[6] Contra Celsum l. 8, 73 u. 74.

keine direkten Belege aus der vornicänischen Kirche für diese Irregularität anzuführen, so glauben wir nichtsdestoweniger auf Grund des Gesagten auch dieses Weihehindernis für die ersten Jahrhunderte annehmen zu müssen, um so mehr, als selbst wegen unbeabsichtigter Tötung eine mehrjährige Buſse vorgeschrieben war [1].

---

[1] Synode von Ancyra Kan. 23: Ἐπὶ ἀκουσίων φόνων, ὁ μὲν πρότερος ὅρος ἐν ἑπταετίᾳ κελεύει τοῦ τελείου μετασχεῖν κατὰ τοὺς ὡρισμένους βαθμούς· ὁ δὲ δεύτερος τὸν πενταετῆ χρόνον πληρῶσαι.

STRASSBURGER

THEOLOGISCHE STUDIEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. ALBERT EHRHARD, PROFESSOR AN DER K. K. UNIVERSITÄT IN WIEN,

UND

Dr. EUGEN MÜLLER, PROFESSOR AM PRIESTERSEMINAR IN STRASSBURG.

VIERTER BAND.

VIERTES UND FÜNFTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
1901.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.
STRASSBURG. AGENTUR VON B. HERDER.

DIE GOTTHEIT DES HEILIGEN GEISTES

NACH DEN GRIECHISCHEN VÄTERN DES VIERTEN JAHRHUNDERTS.

EINE DOGMENGESCHICHTLICHE STUDIE

VON

THEODOR SCHERMANN,
PRIESTER DER DIÖZESE AUGSBURG.

GEKRÖNTE PREISSCHRIFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
1901.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.
STRASSBURG. AGENTUR VON B. HERDER.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 12. Octobris 1901.

✠ **Thomas,** Archiepps.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Seiner Hochwürden

Herrn

Dr. theol. Andreas Schmid,

erzbischöfl. geistlichem Rat,
o. ö. Professor an der Universität München,

zu dem 25jährigen Jubiläum als Direktor des Georgianums in München

in Ehrfurcht und Dankbarkeit gewidmet

von einem

seiner ehemaligen Zöglinge.

Vorwort.

Von Lechler ladet im Vorwort zu seinem Buche „Die biblische Lehre vom Heiligen Geiste“ (Gütersloh 1899) seine protestantischen Glaubensgenossen ein, an einem Neubau der Gotteslehre „auf einem bis jetzt beinahe ganz unbenutzt gebliebenen Baugrunde“ mitzuarbeiten. Er selbst will den ersten Grundstein liefern, indem er vor allem die Gottheit des Heiligen Geistes zu behandeln sucht, offenbar ausgehend von dem Gedanken, dafs dieselbe als Abschlufs der trinitarischen Entwicklung notwendig zu einem lebendigen Gottesbegriffe überhaupt gehöre. Veranlafst hierzu wurde er durch die negativen Resultate, welche die Forschung der letzten Jahrzehnte bezüglich der Begründung der Gottheit des Heiligen Geistes in Schrift und Tradition zu Tage förderte.

Die unmittelbar nach v. Lechlers Versuch erschienenen Arbeiten glaubten jedoch den angewiesenen Weg nicht betreten zu sollen, da ihnen das Mahnwort nicht von fachmännisch mafsgebender Seite zu kommen schien, und suchten weiterhin die Tradition in der gewohnten Richtung, in pantheistischer oder subordinatianischer Auffassung vom Heiligen Geiste, auszubeuten.

Ersterer Richtung gehört Heinrich Weinels Schrift an: „Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus“ (Freiburg 1899). Seine Annahme, die Lehre vom Heiligen Geiste habe sich auf Grund wunderbarer, mysteriöser Begebenheiten erst gebildet, widerstreitet nicht nur der Lehre des hl. Paulus und der Mehrzahl der alten christlichen Lehrer (vgl. Harnack, Theol. Litteraturzeitung

1899, 514), sondern hat „für den auf dem Gebiete der neutestamentlichen Entwicklung Ungewohnten“ und jeden positiv und historisch Forschenden „einen ketzerischen Anstrich“ (vgl. Krügers Rezension im Archiv für Religionswissenschaft 2 [1899] 377). Wäre es aber als ein ganz bedeutender Fortschritt in dieser Arbeit zu bezeichnen, „mit dem Dogma vom Neuen Testamente vollkommen gebrochen zu haben“, dann könnte man wohl sagen, dafs Weinel zu einer „wissenschaftlichen Betrachtung der christlichen Religionsgeschichte“ nie kommen wird.

Zu einem andern Resultat gelangt Noesgen in seiner „Geschichte der Lehre vom Heiligen Geiste“, Gütersloh 1899, 2: „Jene Behandlung (des besondern heilsökonomischen Wirkens des Heiligen Geistes) sehen wir zuvor (vor der Reformation) in ihrem vollen Umfange sogar in den Perioden, während deren der Heilige Geist in den Vordergrund der theologischen Erörterung gerückt erscheint oder seine eingehendere Erwägung durch den Zusammenhang der sie beschäftigenden Lehrfragen nahe gelegen hätte wie zur Zeit des zweiten allgemeinen Konzils und der nachaugustinischen Streitigkeiten, infolge einseitiger oder beirrender Zeitanschauungen völlig liegen gelassen oder lange aufs nachteiligste wirkenden Verdunkelungen unterliegen“.

Ein auffallender Zug in der Arbeit Noesgens sowie überhaupt der neueren protestantischen Schriften über den Heiligen Geist ist es, dafs sie gerade die Kirchenväter der Zeit, in welcher sich der Kampf um die Gottheit der dritten Person abgespielt hat, des 4. Jahrhunderts, ganz übergehen oder nur mit den dürftigsten Strichen zeichnen, welche oft infolge Beimischung subjektiver Vorurteile nicht annähernd ein richtiges Bild der Lage oder der in Frage stehenden Persönlichkeit aufkommen lassen. Selbst wenn man, wie Noesgen (a. a. O. 50) es thut, die ganze Bedeutung des Heiligen Geistes in der göttlichen Spendung aufserordentlicher Geistesgaben erblickt, ist dieses Vorgehen unwissenschaftlich; denn die gnadenwirkende Thätigkeit des Heiligen Geistes ist niemals mit

solcher Klarheit und Tiefe dargestellt worden wie im 4. Jahrhundert.

Was die Behandlung der griechischen Väter oder einzelner Perioden des 4. Jahrhunderts in Beziehung auf den Heiligen Geist in den neuesten Grundrissen der Dogmengeschichte (Loofs, Dorner, Seeberg) und in einzelnen Monographien (Gummerus, Schladebach etc.) anlangt, so ermangeln die einen einer tieferen, quellenmäfsigen Bearbeitung, während die andern über Harnacks Auffassung und Tendenz nicht hinauskommen.

Erfreulicherweise wird aber trotzdem der Wert des Zeugnisses der Kirchenväter auch von unsern Gegnern anerkannt; denn gerade „von der geschichtlichen Interpretation der Schrift, insbesondere späterer Jahrhunderte", läfst sich viel für die Erklärung der Heiligen Schrift gewinnen (vgl. Weinel in der Zeitschrift für neutest. Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums 2 [1901] 27). Und zwar ist das Zeugnis der Väter des 4. Jahrhunderts von um so gröfserer Bedeutung, als gerade sie in unmittelbarster Berührung mit gegnerischen Lehren die Heilige Schrift nach ihrem wahren Gehalte über den Heiligen Geist theologisch zu erforschen und festzustellen hatten, ohne der geschichtlichen Überlieferung untreu zu werden. Vorliegende Abhandlung darf daher wohl mit Recht den Anspruch erheben, eine bedauerliche Lücke in der dogmengeschichtlichen Forschung der Gegenwart über den Heiligen Geist auszufüllen.

Neben dieser rein wissenschaftlichen Seite möchte ich auch auf eine praktische hinweisen. Die Lehre vom Heiligen Geiste bietet im allgemeinen betreffs ihrer Behandlung in Predigt und Katechese infolge der Erhabenheit des Stoffes nicht geringe Schwierigkeiten. Einzelne litterarische Erscheinungen der letzten Jahre haben hierin die trefflichen Vergleiche und Bilder, durch welche die Kirchenväter das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes anschaulich zu machen suchten, sich zu Nutzen gemacht. Zu reicherer Ausbeute werden die vielen im Wortlaut citierten Väterstellen auch dem Seelsorgeklerus erwünscht sein.

Vorliegende Schrift ist das Ergebnis der Bearbeitung des von der hochwürdigen theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität in München gestellten Preisthemas für das Studienjahr 1898/99. Für mannigfache Förderung spricht der Verfasser den hochwürdigen Herren Professoren der Fakultät, insbesondere Herrn Kgl. Geheimen Rat Prälat Dr. Alois Ritter v. Schmid, ergebensten Dank aus.

Es ist noch Pflicht des Verfassers, Herrn Prälat Professor Albert Ehrhard für die vielen persönlichen Anregungen und Winke, welche er dem Verfasser während seines Studienaufenthaltes in Wien gegeben, öffentlichen Dank abzustatten.

München, Oktober 1901.

Der Verfasser.

Inhaltsangabe.

Seite

Vorwort VII

Erstes Kapitel.

Die Gegner der Gottheit des Heiligen Geistes im 4. Jahrhundert 1

§ 1. Systeme, welche den Subordinatianismus des Heiligen Geistes in sich schliefsen 3
§ 2. Richtungen im Kampfe gegen die Gottheit des Heiligen Geistes 6

Zweites Kapitel.

Der hl. Cyrill von Jerusalem . . . 17

§ 1. Charakteristik der Trinitätslehre Cyrills im allgemeinen . 18
§ 2. Die göttliche Wesenheit des Heiligen Geistes . . . 22
§ 3. Das göttliche Wirken des Heiligen Geistes 27
§ 4. Die Spiration des Heiligen Geistes 44

Drittes Kapitel.

Der hl. Athanasius der Grofse . . . 47

§ 1. Widerlegung der gegnerischen Einwendungen . . . 49
§ 2. Die göttliche Natur des Heiligen Geistes 58
§ 3. Die Spiration des Heiligen Geistes 69
§ 4. Die göttliche Thätigkeit des Heiligen Geistes . . . 73
§ 5. Die Überlieferungslehre der Kirche 86

Viertes Kapitel.

Der hl. Basilius 89

§ 1. Vorbemerkungen zur Stellung des hl. Basilius gegenüber der Lehre von der Gottheit des Heiligen Geistes . . . 91
§ 2. Die Wesenseinheit des Heiligen Geistes mit Vater und Sohn 97
§ 3. Die Wesensgleichheit des Heiligen Geistes mit Vater und Sohn 106

Seite

§ 4. Die Spiration des Heiligen Geistes 113
§ 5. Das göttliche Wirken des Heiligen Geistes 115
§ 6. Traditionsbeweis 140

Fünftes Kapitel.

Der hl. Gregor von Nazianz . . . 145

§ 1. Erklärung der Stellen Or. theol. 5, n. 26 und n. 5 . . 146
§ 2. Widerlegung der gegnerischen Einwendungen . . . 151
§ 3. Die Persönlichkeit und Gottheit des Heiligen Geistes . . 155

Sechstes Kapitel.

Der hl. Gregor von Nyssa . . . 167

§ 1. Die göttliche Wesenheit des Heiligen Geistes . . . 167
§ 2. Die göttliche Thätigkeit des Heiligen Geistes . . . 177
§ 3. Die Spiration des Heiligen Geistes 185

Siebentes Kapitel.

Didymus der Blinde 189

§ 1. Wesens-Einheit und -Gleichheit der Trinität . . . 189
§ 2. Das göttliche Wirken des Heiligen Geistes 198
§ 3. Die Spiration des Heiligen Geistes 218

Achtes Kapitel.

Der hl. Johannes Chrysostomus . . . 223

§ 1. Einheit und Gleichheit der göttlichen Personen . . . 224
§ 2. Die göttliche Wirksamkeit des Heiligen Geistes . . . 225

Neuntes Kapitel.

Der hl. Epiphanius 233

§ 1. Wesens-Einheit und -Gleichheit der Trinität . . . 234
§ 2. Das göttliche Wirken des Heiligen Geistes 238
§ 3. Die Spiration des Heiligen Geistes 240

Schlufs 242

Erstes Kapitel.

Die Gegner der Gottheit des Heiligen Geistes im 4. Jahrhundert.

MIT dem 4. Jahrhundert betreten wir eine neue Epoche der Kirchengeschichte. Die heftigen Verfolgungen, welche seit Beginn der Kirche das Christentum zu bestehen hatte und welche unter Diokletian, Maximian und Galerius dasselbe so furchtbar heimsuchten, waren kaum durch das Mailänder Edikt beendigt, als unter der Regierung des friedliebenden Kaisers Konstantin im eigenen Lager der Christen Feindseligkeiten ausbrachen.

Zwar wollte es anfangs den Schein erwecken, als ob gerade das neue Verhältnis des Staates zur Kirche unter Konstantin dem Grofsen für die letztere nur förderlich sein könnte; allein die Lage war trotz des günstigen Wohlstandes nach aufsen doch nach innen für eine gesunde Entwicklung des christlichen Glaubens und Lebens gefährlich. Ja es ist sogar vielleicht in jener Zeitlage der Grund dafür zu suchen[1], dafs in weiten Kreisen eine religiöse Anschauungsweise sich verbreitete, welche dem halb heidnischen Subordinatianismus viel günstiger wurde als der christlichen Lehre von der Gleichheit des Sohnes und Geistes mit dem Vater.

So kam es, dafs im Schofse der Kirche ein Aufruhr entstand, welcher die Christenheit in zwei Hälften spaltete, weit gefährlicher als je. Über diesen beklagenswerten Zustand läfst sich ein Kirchenhistoriker der damaligen Zeit also aus: „Nicht

---

[1] Vgl. Möhler, Athanasius der Grofse und die Kirche seiner Zeit 1, Mainz 1827, 190 f.; Faulhaber, Die griech. Apologeten der klassischen Väterzeit. 1. Buch: Eusebius von Cäsarea, Würzburg 1895, 9, 10.

mehr kämpfen wie früher Heiden gegen Christen, sondern die Christen, die Glieder eines Leibes, bekämpfen sich selbst.“ [1]

Es wäre jedoch verfehlt, wollte man die Ursachen der trinitarischen Kämpfe einzig dieser Zeitlage zuschreiben; sie waren vielmehr schon vorbereitet durch einen „ziemlichen Bodensatz subordinatianischer Ansichten“ [2] von früheren Zeiten, hauptsächlich des Origenes, auf welchen sich die Arianer auch später mit besonderem Eifer beriefen und dessen Autorität sie für sich beanspruchten [3].

Zwar kam die Gottheit des Heiligen Geistes hier nicht in erster Linie in Betracht, sondern der Streit hatte sich in vorzüglicher Weise um die Gottheit des Sohnes gedreht. Allein die Konsequenz mufste auf die Frage nach dem Verhältnis der dritten Person der Gottheit führen und sich über deren Wesen Rechenschaft verlangen.

Daher wurde in allen Fragen, welche die Gottheit des Sohnes betrafen, auch die des Heiligen Geistes in Mitleidenschaft gezogen; sie wurde sogar im weiteren Verlauf des Kampfes die Zielscheibe, gegen welche sich die häretischen Waffen richteten.

Es ergiebt sich also die Notwendigkeit, um die Verteidigung der Väter in richtiger Weise würdigen zu können, die häretischen Lehren gegen die Gottheit des Heiligen Geistes kennen zu lernen. Wir werden uns am besten unserer Aufgabe entledigen können, wenn wir in erster Linie die Systeme betrachten, welche eine Subordination des Heiligen Geistes in sich schliefsen, und dann die Parteirichtungen, welche sich um diese Systeme gruppieren und die Gottheit der dritten Person rückhaltlos bekämpfen.

---

[1] Theodoret, H. E. l. 1, c. 6.

[2] Hefele, Konziliengesch. 1², Freiburg 1873, 260; Gwatkin, Studies of Arianism (1882).

[3] J. Gummerus, Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius, Leipzig 1900, 8 ff.; Wolff, Über das Verhältnis des Origenismus zum Arianismus, Zeitschr. für luther. Theol. und Kirche 3 (1842) 53.

§ 1. Systeme, welche den Subordinatianismus des Heiligen Geistes in sich schliefsen.

Hierher rechnen wir die Systeme des Arianismus und Semiarianismus.

1. Arianismus. Ausschlaggebend war für die Lehre des Arius die monarchische Idee von der Einpersönlichkeit Gottes. Er stellte nämlich den Satz an die Spitze: Es ist ein Gott der Vater[1]; an ihn, den Unaussprechlichen, reicht nichts hinan; er ist von allem andern Seienden absolut und wesentlich geschieden[2]. Dieser Monarchianismus galt ihm als oberster Grundsatz und war das Resultat der platonisch-philonischen Lehre von dem absoluten Sein[3].

So kam Arius zu dem zweiten Satze: Alles aufser ihm (Gott Vater) existiert lediglich durch seinen Willen, und zwar ist der Sohn sein unmittelbarstes Werk[4]; alles übrige ist durch dessen Vermittlung von ihm geschaffen.

Diese beiden leitenden Gedanken des arianischen Systems ermöglichen es uns, auch auf die Anschauung des Arius von der Gottheit des Heiligen Geistes, über welche er sich nirgends ausgesprochen[5], einige Schlüsse zu ziehen[6]. Dadurch, dafs

---

[1] Die ἀρχή schlechthin. Vgl. Thomasius, Dogmengesch. der alten Kirche, 2. Aufl. herausgeg. von Bonwetsch und Seeberg, 1, Erlangen 1886, 212, und Petavius, Theol. dogm. de Trin. l. 1, c. 7; Loofs, Art. Arianismus in der Real-Encyklop. für prot. Theol. 2³ (1897).

[2] Athanas., C. Arian. l. 1, c. 5, 6, 9 (Migne, P. gr. 26, 19 ff.); 2, 19 (26, 185 f.); Stellen der „Thalia" des Arius entnommen.

[3] Vgl. Atzberger, Die Logoslehre des Athanasius, München 1880, 24 f.; Heinze, Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie 204.

[4] Siehe die Fragmente aus der „Thalia" bei Athanas., C. Arian. l. 1 u. 2; De synod. c. 16 (M. 26, 707 f.); Epiphan., Haer. 69, 6—9 (M. 42, 209 ff.); ferner die beiden Briefe des Arius an Bischof Eusebius von Nikomedien und an Alexander. Vgl. Bardenhewer, Patrologie², Freiburg 1901, 209.

[5] A. E. Burn, An introduction to the creeds and to the Te Deum, London 1899, 75.

[6] Was Ziegler, Geschichtsentwicklung des Dogmas vom Heiligen Geiste (1792), als Lehre des Arius angiebt: die Berufung auf Stellen wie Joh. 1, 3 u. s. w., ist nur Lehre der Arianer. Vgl. Petavius a. a. O. l. 1, c. 14, n. 14.

Arius einzig den Vater als alleinigen, wahrhaften Gott darstellt, sind ihm die beiden andern Personen, der Heilige Geist ebenso wie der Sohn, kein integrierender Bestandteil seiner Vorstellung von der Gottheit, da ja das Band der Einheit, das Moment der Gleichheit, durch welches die Hypostasen der eine Gott sind, nämlich die Einheit des Wesens, aufs schärfste negiert wird. Somit war auch der Subordinatianismus von selbst gegeben.

Arius lehrte daher, wie Athanasius berichtet[1], „die Verschiedenheit der drei Personen an Herrlichkeit und Wesen“[2], was sicherlich nur so zu verstehen ist, dafs in gleicher Weise wie der Sohn dem Vater, auch der Heilige Geist dem Sohne untergeordnet sei. Dies folgt auch daraus, dafs Arius durch den Sohn, welcher das erste und höchste Geschöpf ist, alles übrige entstanden sein läfst, wozu offenbar auch der Heilige Geist zu zählen ist; denn nach Arius sendet der Sohn, die Spitze der Schöpfung[3], aber auch eines aus der Reihe der Geschöpfe[4], den Heiligen Geist[5] und ist insofern zugleich der Schöpfer desselben[6].

---

[1] C. Arian. 1, 6 (M. 26, 24 B); vgl. Heinrich, Dogmatik 4, 342.

[2] Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluſs auf Disziplin, Freiburg 1864, 525 Anm., bringt mit dieser Stelle: τὸν [γοῦν] λόγον φησὶν εἰς ὁμοιότητα δόξης καὶ οὐσίας ἀλλότριον εἶναι παντελῶς τοῦ τε πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, eine andere: De synod. c. 15 (M. 26, 708 A): ἑκατέρων ἀλλότριος οὗτος (sc. ὁ υἱός), in Zusammenhang, so dafs sich hieraus ergeben würde: Der Sohn ist vom Heiligen Geist wie vom Vater verschieden, d. h. wie der Sohn tiefer steht als der Vater, so steht der Heilige Geist unter dem Sohne. Kuhn dagegen (Kath. Dogmatik 2, 359 Anm. 3) bezieht in scharfsinniger Weise das ἑκατέρων auf Gott an sich und den λόγος ἐνδιάθετος, die göttliche Weisheit, durch die der Sohn geworden ist. Welches die richtige Deutung, ist schwer zu entscheiden, da Athanasius an der betreffenden Stelle die Lehre des Arius nur im Auszuge giebt.

[3] Athanas., De synod. c. 16 (M. 26, 709 A): κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων; vgl. den Brief des Arius an Eusebius von Nikomedien. Epiphan., Haer. 69, 6 (M. 42, 212 B), wo der Sohn τέλειος θεός genannt wird (über die Bedeutung des Ausdruckes θεός an dieser Stelle s. Kuhn a. a. O. 2, 357).

[4] Athanas., C. Arian. 1, 6; 2, 37. [5] Ebd. (M. 26, 28 A).

[6] Vgl. Athanas., Ad Serap. 1, 2 (M. 26, 532 B).

Es lag ja schon im Wesen des Subordinatianismus, in der Reihenfolge der drei Hypostasen eine niedergehende Abstufung zu verfolgen, was Epiphanius zum Ausdruck bringt, wenn er sagt[1]: „Sie bekannten, dafs der Heilige Geist wieder das Geschöpf eines Geschöpfes sei, da alles durch den Sohn geworden." Allerdings wissen wir auch, dafs nach der Lehre des Arius die Heiligung des Sohnes durch den Heiligen Geist vollzogen wird[2], so dafs man auch eine höhere Stellung des Heiligen Geistes über den Sohn voraussetzen könnte. Allein gegenüber solchen Behauptungen[3] erwidern wir mit Athanasius, dafs die Arianer über keinen Punkt des Christentums eine richtige Vorstellung haben konnten, nicht über Gott Vater und ebensowenig über den Heiligen Geist, wenn sie nicht den rechten Glauben vom Sohne hatten, welcher den Vater geoffenbart und den Geist verleiht und sendet[4]. Es ist doch nicht anzunehmen, dafs Arius trotz seiner unlogischen Vorstellungen[5] den Fehler begehen konnte, den Sohn dem Heiligen Geiste zu subordinieren.

2. Semiarianismus. Der strenge Arianismus hielt an der Geschöpflichkeit des Sohnes fest und legte ihm, als dem ersten aller Geschöpfe, den Namen „Gott" bei; der Semiarianismus dagegen suchte diesen Standpunkt zu verlassen, ohne aber sich zu der wesentlichen Identität des Sohnes mit dem Vater zu bekennen. Er nahm nur eine Homousie an, wo-

---

[1] Haer. 69, 56 (M. 42, 289 A). Vgl. Franzelin, De Deo trino, Rom 1869, 505: „Spiritum sanctum creaturam esse et rem factam erat sententia Arianorum eo solum discrimine, quod assertis verbis dixerunt ingeniti creaturam filium, unigeniti vero Paracletum."

[2] Athanas., C. Arian. 1, 46 (M. 26, 108 A); vgl. Ambros., De Spiritu sancto l. 2, c. 11, n. 117, 121, 128 (Migne, P. lat. 16, 768).

[3] Möhler a. a. O. 298. Petavius (a. a. O. l. 1, c. 14, n. 14) glaubt, Arius habe anfangs nur über den Sohn falsch gelehrt und nicht über den Heiligen Geist, da weder in seinen Briefen noch auch in seinen andern Schriften des Heiligen Geistes Erwähnung geschehe.

[4] Athanas., C. Arian. 1, 8 (M. 26, 28 A).

[5] Dorner, Lehre von der Person Christi, 2. Aufl., 1, 823. Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion II, 2, Hamburg 1829, 771, 778.

mit zugleich eine Wesensinferiorität des Sohnes gelehrt war. Der Semiarianismus schlofs in sich einen Subordinatianismus. Daher liefs das semiarianische Prinzip der Homousie des Sohnes keinen Raum für den Heiligen Geist in der Gottheit, sondern auf dem bereits beschrittenen Wege verharrend, drängte es ihn in die Geschöpflichkeit hinab[1]. In der Konsequenz ihrer Lehre mufste die trinitarische Entfaltung, da sie den Sohn dem Vater nicht völlig wesensgleich erachtete, zu einer absteigenden Stufenleiter werden, so sehr ein entschiedener Gegensatz gegen die Arianer vorherrschte. Scheinbar waren sie Antiarianer, in der That aber entschiedene Gegner des orthodoxen Glaubens.

In dieser Fassung des Bekenntnisses lag bereits der Keim für die ausgedehnte und ob der vagen Ausdrucksformen langwährende Bekämpfung der Gottheit des Heiligen Geistes.

§ 2. Richtungen im Kampfe gegen die Gottheit des Heiligen Geistes.

Die Art und Weise, in welcher der Subordinatianismus im Arianismus und Semiarianismus zum Ausdruck kam, forderte mit Notwendigkeit die Unterordnung des Heiligen Geistes unter Vater und Sohn. Als nun in dem Fortschritt der Frage nach der Homousie der drei Personen auch über die Gottheit des Heiligen Geistes eine bestimmte Ansicht von den Häretikern geäufsert werden sollte, da traten die Parteien offen mit ihrer Lehre hervor, und zwar lassen sich drei Gruppen unterscheiden: die Partei der anomöischen Pneumatomachen, deren Führer Aëtius und Eunomius waren; diese war die entwickelte Häresie des Arius. In den Grundzügen stimmen mit ihr überein: die Homöer, deren Hauptvertreter Akacius von Cäsarea war. Unter der Partei der Homöusianer treten mit Rücksicht auf den historischen Verlauf der Streitigkeiten nacheinander besonders die beiden Eusebier von Cäsarea und von Nikomedien, dann Basilius von Ancyra und

[1] Epiphan., Haer. 73 (M. 42, 400 C). Vgl. das Bekenntnis des Ulfila bei Caspari, Zur Geschichte des Taufsymbols 2, 304.

Georgius von Laodicea mit ihrem Anhang in den Vordergrund, während Macedonius in eigentlichster Weise die Bekämpfung der Gottheit des Heiligen Geistes sich zum Ziele gesetzt hatte.

1. Nach dem Tode des Arius[1] bildeten einige seiner Anhänger, hauptsächlich Aëtius und Eunomius[2], die von Arius überkommene Lehre weiter aus, indem sie dessen Sätze über die Geschöpflichkeit des Sohnes noch greller vortrugen, weshalb sie Heterusiasten oder Anomöer[3] genannt wurden.

Die Grundgedanken, welche für diese ganze Richtung bestimmend wirkten, blieben die gleichen, wie sie von Arius aufgestellt waren.

An erster Stelle wurde der von der neuplatonischen Philosophie herübergenommene Gottesbegriff des absoluten Seins[4] betont, welcher jede gedeihliche Weiterentwicklung ausschlofs. Gott ist die absolute Einfachheit, die ohne Ursprung ist, aber alles hervorgebracht hat[5]. Eine Selbstmitteilung des göttlichen Wesens ist ohne sinnliche Vorstellungen auf Gott zu übertragen, nicht denkbar; ebenso läfst sich Zeugung nicht annehmen ohne Anfang und Ende[6].

---

[1] Im weiteren Sinne nennt man alle irgendwie das Dogma von der Persönlichkeit oder Gottheit des Heiligen Geistes verletzenden Irrlehrer Pneumatomachen; im engeren Sinne aber werden nach dem Vorgange der Väter (Athanas., Ad Serap. 1, 2; Epiphan., Haer. 74) die arianischen und semiarianischen, insbesondere macedonianischen Bestreiter der Gottheit des Heiligen Geistes damit bezeichnet. Vgl. Petavius a. a. O. l. 1, c. 14, n. 17.

[2] Ihr Schriftennachlafs zusammengestellt: Kölling, Geschichte der arianischen Häresie 2, Gütersloh 1883, 292; Migne, P. gr. 30, 835 bis 868; 42, 534—546: Photius, Bibl. cod. 138; vgl. Bardenhewer, Patrologie[2], 208. Ihre Charakteristik: Basil., C. Eunom. l. 1, n. 1 (M. 29, 500 B—C).

[3] Ἑτερότης κατ' οὐσίαν; ἀνόμοιος καὶ κατὰ πάντα καὶ κατ' οὐσίαν. Basil., C. Eunom. l. 1, n. 4 (512 B); n. 5 (520 B) etc.

[4] Basil., C. Eunom. l. 1, n. 5 (513 D). Harnack, Dogmengesch. 2[3], Freiburg 1894, 243 Anm. 3: „Die Theologie des Aëtius und Eunomius ist nichts anderes als konsequenter Arianismus.“ Vgl. Gummerus a. a. O. 46.

[5] Basil., C. Eunom. l. 1, n. 5 (516 B; 517 B).

[6] Ebd (520 C); n. 8 (508 A); n. 16 (548 C).

Dieser dürre Rationalismus, welcher im Grunde milderer Ontologismus war [1], führte zu einem weiteren Schritt, welchen Arius noch nicht zu machen sich erkühnte, nämlich zu der Behauptung, Gottes Wesen durch und durch begreifen zu können [2], also zu einer „vollkommenen Gottanschauung, wie sie Gott von sich selbst habe“ [3].

Die verstandesmäfsige Erfassung Gottes, welche Eunomius dem Menschen zueignete, führte ihn dazu, das göttliche Wesen mit einem Worte zu definieren, mit dem Begriffe des Ungezeugtseins, welcher dazu geeignet war, die Wesensverschiedenheit des Sohnes und Heiligen Geistes vom Vater zu bekräftigen und zu bestärken.

Der eine Gott ist also nach ihm „weder durch sich selbst noch durch einen zweiten geworden“ [4]: er ist der Ungezeugte. Auf diesen inhaltslosen logischen Begriff aufbauend, läfst Eunomius den Sohn von dem Vater geschaffen sein, ohne ihn jedoch ganz in die Sphäre gewöhnlicher Geschöpfe herabzusetzen; denn der Sohn ist der Schöpfer der übrigen Geschöpfe [5].

---

[1] Al. Schmid, Erkenntnislehre 2, Freiburg 1890, 417. Vgl. Schanz, Apologie des Christentums 1², Freiburg 1895, 130.

[2] Vgl. die sogen. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, in deutscher Übersetzung von K. Ahrens und G. Krüger, Scriptores sacri et profani, Leipzig 1899, 38*.

[3] Schmid a. a. O.; Epiphan., Haer. 76, 4, läfst Aëtius sagen: οὕτως τὸν Θεὸν ἐπίσταμαι τηλαυγέστατα, καὶ τοσοῦτον αὐτὸν ἐπίσταμαι, καὶ οἶδα, ὥστε μὴ εἰδέναι ἑμαυτόν, ὡς Θεὸν ἐπίσταμαι (M. 42, 521 B). Lange, Der Arianismus 2, in Ilgens Zeitschrift 5, 1 (1835) 42, bestreitet dieses Zeugnis des Epiphanius und will es relativ fassen: Aëtius habe sagen wollen, für uns sei Gottes Wesen ebenso begreiflich wie unsere Natur, die unbegreiflich sei. Vgl. dagegen Basil., C. Eunom. l. 1, n. 13 (M. 29, 543 A); Didym., De Trinit. l. 1, c. 17 (M. 39, 341 B); Stöckl, Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter, Mainz 1891, 244 ff.; Schäzler, Dogma von der Gnade und dem Wesen des christlichen Glaubens, Mainz 1867, 380 ff.

[4] Basil., C. Eunom. l. 1, n. 5 (M. 29, 513 D): μήτε παρ' ἑαυτοῦ, μήτε παρ' ἑτέρου γενόμενος.

[5] Basil., C. Eunom. l. 2, n. 19 (613 A): τοσαύτην αὐτῷ νέμομεν ὑπεροχὴν ὅσην ἔχειν ἀναγκαῖον τῶν ἰδίων ποιημάτων τὴν ποιητήν.

Es darf uns nicht wundern, dafs bei dieser dürftigen Christologie die Stellung, welche Eunomius dem Heiligen Geist zuwies, eine niedrige war. Der Heilige Geist ist nach Eunomius' Ansicht vom Vater durch den Sohn geschaffen, an dritter Stelle geehrt, aber vortrefflicher als die andern Geschöpfe[1]. Eunomius schlofs noch weiter und behauptete, dafs die Ordnung, nach welcher der Heilige Geist an dritter Stelle genannt und gestellt sei, nicht nur eine Unterordnung desselben der Würde, sondern auch der Natur nach involviere, da ja das göttliche Wesen unwandelbar, von aller Zusammensetzung, Form, Quantität und Qualität frei sei[2].

Das Resultat der eunomianischen Theologie war also: es ist ein Ungezeugter (Vater); ein Geschöpf des Ungezeugten (Sohn); ein Geschöpf des Geschaffenen (der Heilige Geist)[3].

Der Heilige Geist ist ein Geschöpf; welche Stellung nimmt er unter den Geschöpfen ein? Basilius lehrte, wie wir bereits gesehen haben, Eunomius habe ihn als das erste und gröfste alles Geschaffenen erklärt[4], ohne eine weitere Präzisierung oder Begründung dieses Satzes anzugeben.

Es mufste wohl Eunomius schwerer fallen, den Unterschied zwischen dem Wesen des Heiligen Geistes und dem der übrigen Geschöpfe aufzufinden und klarzustellen, als es ihm in Beziehung auf den Sohn gelungen war; denn hier konnte er zwischen einer mittelbaren und unmittelbaren Schöpfung unterscheiden. Da es ihm aber doch zu weit zu gehen schien, ihn den andern Geschöpfen gleichzustellen, so erklärte er ihn als das in seiner Weise einzigartigste Geschöpf des Sohnes, welches alles übertreffe, was durch den Sohn geschaffen sei[5].

---

[1] Basil., C. Eunom. l. 2, n. 32 (M. 29, 648 A); Greg. Nyss., C. Eunom. l. 1 (M. 45, 489 B).

[2] Basil., C. Eunom. l. 1, n. 23 (M. 29, 561 C); l. 3, n. 1 (653 A).

[3] Vgl. ebd. l. 2, n. 32 (649 B): τὸ ἀγέννητον — ποίημα τοῦ ἀγεννήτου — ποίημα τοῦ ποιήματος.

[4] Ebd. l. 3, n. 5 (665 A).

[5] Greg. Nyss., C. Eunom. l. 1 (M. 45, 328 A).

Eine kurze Zusammenfassung der Lehre des Eunomius über den Heiligen Geist enthält das Glaubensbekenntnis, welches er dem Kaiser Theodosius überreicht hatte, wenn auch das Polemische und Negative in demselben vorherrscht[1]: „Und wir glauben an den Paraklet, den Geist der Wahrheit, den Führer der Frömmigkeit, geworden auf Befehl des einzigen Gottes durch den Eingeborenen, und diesem ein für allemal unterworfen, nicht mit dem Vater, nicht mit dem Sohne zu zählen; denn einer ist und allein der Vater, Gott über alles; einer der eingeborene Sohn, der keinen Bruder gleichen Geschlechts neben sich hat; aber er ist auch keinem andern gleichzustellen, sondern übertrifft alle Geschöpfe, welche durch den Sohn geworden sind, in Rücksicht der Entstehung, des Wesens, der Herrlichkeit und Erkenntnis."

Die ganze Haltlosigkeit dieser Dialektik wird klar, wenn wir die Verwendung der angewandten Begriffe in Betracht ziehen. Die Ausdrücke des „Ungezeugtseins" und des absoluten „Seins" als Bezeichnungen des göttlichen Wesens zu nehmen, ist ein Zeichen vollständiger Mifskennung dieser Begriffe; denn der erstere ist nur ein Verhältnisbegriff[2] und kann daher, wie auch die Väter jederzeit betonen, nicht als Wesensmerkmal aufgestellt werden. Sie lehrten vielmehr, die Agennesie sei ein persönliches Attribut des Vaters, welches, unbeschadet der Homousie der drei göttlichen Personen, ihm ausschliefslich zukommen könne[3].

Der zweite Begriff des absoluten „Seins" ist keineswegs ein Wesensbegriff, sondern bezieht sich auf die Art und Weise

---

[1] Goldhorn, S. Basil. opp. dogm. sel., Leipzig 1854, 588; vgl. Hahn, Bibliothek der Symbole, 3. Aufl. Breslau 1897, 260. Ein anderes Symbol hat uns Basil., C. Eunom. l. 1, n. 4 (M. 29, 512 A) aufbewahrt.

[2] Franzelin, De Deo trino 378: „Quatenus nomen ‚ingenitus' hypostasim designat, in divinis non significat absolutum, sed revocatur ad significationem relativam." Vgl. Augustinus, De Trin. l. 5, c. 7; S. Thom., Summa theol. 1, q. 33, a. 4 ad 3.

[3] Vgl. Petavius a. a. O. l. 3, c. 9, n. 8, 9; l. 8, c. 9, n. 14—15; Kleutgen, Theologie der Vorzeit 1, Münster 1863, 163.

der Existenz. Auf diesem Fundamente war eine positive Weiterentwicklung unmöglich; vielmehr erhellt, dafs die streng arianische Richtung dazu geschaffen war, jede transscendente Theologie zu vernichten.

2. Im Prinzip mit den strengen Arianern einverstanden waren die Homöer oder, wie Athanasius sich ausdrückt, die Partei des Akacius [1], deren Losungswort Feindschaft und entschlossener Kampf gegen das Nicänum bildete [2]. Akacius suchte als Bischof von Cäsarea und Nachfolger des Eusebius von Cäsarea [3] (seit 338) die Schwierigkeiten, welche betreffs des normangebenden Ausdruckes bestanden, dadurch zu beseitigen, dafs er einen neuen Grundbegriff, den der blofsen Ähnlichkeit, für das trinitarische Verhältnis einführte [4]. Wie dieses ὅμοιον zu fassen sei, darüber gab Akacius keinen Aufschlufs; dafs er darunter nicht Wesens-, sondern nur Willensähnlichkeit verstand, dürfte wohl als ausgemacht erscheinen [5].

Wohl nur aus politischen Gründen [6] trennte sich Akacius von den Anomöern, welchen er mit seinen Anhängern infolge der subordinatianischen Lehre über den Heiligen Geist auf dem zweiten allgemeinen Konzil gleichgestellt wurde [7].

3. Epiphanius nennt im Unterschied von den beiden vorgenannten Richtungen, die mit logischer Notwendigkeit den

---

[1] Athanas., De synod. 26 (M. 25, 881): οἱ περὶ Ἀκάκιον (Meletius, Eutychius u. a.). Epiphan., Haer. 73, 27 f. (M. 42, 456 B). Vgl. Fr. Loofs, Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliusbriefe, Halle 1898, 64, 68.

[2] Athanas. a. a. O. (M. 25, 882).

[3] Gummerus a. a. O. 18 rechnet ihn „zu der arianisierenden Linken". Vgl. Gwatkin, Studies 182; Loofs in Real-Encyklop. 1^3, 125 f.

[4] Vgl. die πίστεως γραφή, bei Sozomenus, H. E. 4, 21 erhalten. Epiphanius nennt ihr Vorgehen „voll von List, Betrug und Schlechtigkeit".

[5] Petavius a. a. O. l. 1, c. 10, n. 3; Harnack, Dogmengeschichte 2^3, 244; Kölling, Gesch. der arian. Häresie 2, 271; Lange, Arianismus 2, in Ilgens Zeitschrift 5, 1 (1835) 55.

[6] Vgl. Dorner, Lehre von der Person Christi 1, Stuttgart 1860, 859; Kölling a. a. O. 269: „Er war Anomöer, aber mit der entschiedenen diplomatischen Elastizität, sich von seinem anomöischen Standpunkte nach dem Zentrum hinziehen zu lassen."

[7] Mansi, Concil. coll. 3, 560.

Heiligen Geist als ein Geschöpf bezeichnen mufsten, noch eine dritte Partei, welche in den Kreisen der Semiarianer absichtlich im Gegensatz zum Homousion die pneumatologische Opposition ausgebildet hatte[1]. Ohne Zweifel bezieht sich auf diese Häresie der Name Tropiker, welcher von den Vätern ihr deshalb beigelegt wurde, weil die Anhänger „mit den Arianern die Lästerung wider die Gottheit geteilt, und damit wie jene den Sohn, so diese den Heiligen Geist ein Geschöpf nennen könnten, sich unterfangen, Tropen auszusinnen“[2]. Um ihrer Ansicht eine Stütze zu geben, suchten sie durch gewisse Metaphern und Tropen die Schriftstellen figürlich zu deuten und zu verdrehen[3].

Die eigentliche Wurzel der Häresie lag aber offenbar darin, dafs durch Übertragung menschlicher Verhältnisse auf Gott das Ursprungsverhältnis des Heiligen Geistes zu Vater und Sohn nicht als innertrinitarischer Prozefs und somit nicht als gleichwesentlicher Ausgang gefafst, vielmehr der Ursprung des Heiligen Geistes in die schöpferische Thätigkeit des Sohnes verlegt wurde[4].

Als Vorläufer dieser Richtung dürfen wir wohl die beiden Eusebier und ihre Partei betrachten, welche dann von Georgius von Laodicea, Eustathius von Sebaste, Basilius von Ancyra[5] und andern, insbesondere im späteren Verlauf des Kampfes

---

[1] Epiphan., Haer. 74, 1 (M. 42, 473 D); vgl. Didym., De Trinit. l. 1, c. 17 (M. 39, 341 A).

[2] Athanas., Ad Serap. 1, 2 (M. 26, 532 C); vgl. n. 7, 10, 17, 21, 30.

[3] Sie beriefen sich auf Amos 4, 13. Joh. 1, 9. Möhler, Athanasius der Grofse 1, 298, führt die Beilegung dieses Namens darauf zurück, dafs sie „unter dem Geiste eine Personifikation einer göttlichen Kraft“ verstanden hätten; in ähnlicher Weise Baur, Die Menschwerdung des Sohnes Gottes und die christl. Lehre von der Dreieinigkeit 1, Tübingen 1844, 494. Die Häretiker richten sich aber nicht gegen die Persönlichkeit, sondern nur gegen die Gottheit des Heiligen Geistes. Eine Erklärung des Namens „Tropiker“ giebt die Scholie zu Ad Serap. 1, 10 (M. 26, 555 Anm. 85).

[4] Athanas., Ad Serap. 1, 7 ff. (M. 26, 548); Didym., De Trinit. l. 2, c. 5 (M. 39, 492 A); Franzelin, De Deo trino 504.

[5] Gummerus a. a. O. 25, 29, 31.

von Macedonius und Marathonius, mit Nachdruck vertreten wurde.

Die Abneigung, welche sich auf dem Konzil von Nicäa gegen das Homousion von seiten der beiden Eusebier geltend machte [1], spitzte sich in späterer Zeit zum Hafs gegen das Homousion zu. Um diese beiden Männer, von denen der Bischof von Cäsarea die wissenschaftliche [2], derjenige von Nikomedien die politische Seite vertrat, sammelte sich alles, was gegen die nicänische Homousie war.

Die Frage, ob Eusebius Arianer war oder nicht [3], dürfte vielleicht aus seiner Stellung zur Gottheit des Heiligen Geistes in etwa beleuchtet werden; denn hier besteht über seinen subordinatianischen Standpunkt kein Zweifel, wenn er sagt: „Der Paraklet ist weder Gott noch Sohn; da er nicht aus dem Vater wie der Sohn seinen Ursprung genommen hat, so ist er eines der durch den Sohn geschaffenen Dinge.“ [4] An einer andern Stelle läfst er den Heiligen Geist von den Engeln ausgehen, welche sich nach dem Propheten Daniel in Myriaden um den Thron Gottes befänden [5]. Dieser unverkennbar hervortretende Subordinatianismus wird noch erhärtet durch die Aussage des Athanasius, dafs die Eusebianer auch bezüglich des Ursprungsverhältnisses des Heiligen Geistes die häretische Ansicht teilten [6].

---

[1] Wolff, Verhältnis des Origenismus zum Arianismus, Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche 3 (1842) 34 f.

[2] Kuhn, Kath. Dogmatik 2, 378, nennt Eusebius von Cäsarea „den philosophischen Geist des Semiarianismus“.

[3] Baur, a. a. O., 472 stellt die verschiedenen Ansichten der Väter zusammen; vgl. Dorner, Die Lehre von der Person Christi 1, Stuttgart 1860, 792.

[4] Eccles. theolog. l. 3, c. 6 (M. 24, 1013 D). Vgl. Stein, Eusebius von Cäsarea, Würzburg 1859, 147; daselbst auch über die Bedeutung des Wortes „Gott“ an dieser Stelle. Vgl. Funk, Theologie und Zeit des Pseudo-Ignatius, in der Theol. Quart.-Schrift 88, (1901) 416.

[5] Eccles. theolog. l. 3, c. 4 (M. 24, 1005 B); vgl. Praep. evang. l. 7, c. 15.

[6] Athanas., Ad Serap. 4, 5 (M. 26, 644).

Um dieselbe Zeit, als Bischof Basilius von Ancyra [1] auf der dortigen Synode (358), an welcher auch Georgius von Laodicea und Eustathius von Sebaste teilnahmen [2], das Glaubensbekenntnis aufstellte, dafs der Sohn durchweg dem Vater ähnlich sei [3], richtete der ägyptische Bischof Serapion von Thmuis an Athanasius über den Stand der Verhältnisse ein Schreiben [4] und bedauerte, dafs „manche die arianische Partei in der Lehre vom Sohne Gottes verlassen, aber gleichwohl von dem Heiligen Geiste nicht die richtige Vorstellung hätten, indem sie ihn nicht blofs ein Geschöpf nennen [5], sondern ihn auch in die Klasse der dienenden Geister versetzen und zwischen ihm und den Engeln nur einen graduellen Unterschied machen“ [6]. In ähnlicher Weise schreibt Epiphanius von ihnen: „Diese (Basilius von Ancyra und Georgius von Laodicea) halten es mit den Pneumatomachen und kämpfen gegen die Gottheit des Heiligen Geistes an; keineswegs gehen

---

[1] Vgl. Joh. Schladebach, Basilius von Ancyra, Leipzig 1898, 26, 86; Gummerus a. a. O. 65 f., 80; Gwatkin a. a. O. 161.

[2] Epiphan., Haer. 73, 11 (M. 42, 425 B); Basil., Ep. 263, 3 (M. 32, 977 C).

[3] Athanas., De synod. 1 (M. 25, 915 D). Die in Ancyra versammelten Bischöfe nannten den Sohn nicht ὁμοούσιος und beriefen sich für ihre Behauptung: μὴ εἶναι ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρί, auf die Synode von Antiochien im Jahre 259, wo die Bischöfe bei der Entscheidung über die Lehre des Paulus von Samosata das Wort ὁμοούσιος als unpassend abgewiesen hatten. Vgl. Frohschammer, Über die Entscheidung der Synode von Antiochien in betreff des Wortes ὁμοούσιος, Theol. Quart.-Schrift 1850, 2 ff.; Gummerus a. a. O. 66 f., 84.

[4] Über die Abfassungszeit siehe Stülcken, Athanasiana, Texte und Unt. N. F., 4, 4 (1899) 58, 79. Über den Schriftennachlafs des Serapion von Thmuis siehe Gummerus a. a. O. 17 Anm. 3.

[5] Das Synodalschreiben von Ancyra enthält zwar die Formel: ἡ πίστις ἡμῶν εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμά ἐστιν (Epiphan., Haer. 73, 3 [M. 42, 408 A]), worin aber das καὶ ἅγιον Πνεῦμα als später eingeschoben zu betrachten ist; vgl. Petavius a. a. O. l. 1, c. 14, n. 16; Hefele, Konziliengesch. 1^2, Freiburg 1873, 679, und Fuchs, Bibliothek der Kirchenversammlungen 2 (1795) 215.

[6] Athanas., Ad Serap. 1, 1 (M. 26, 532 A): βαθμῷ μόνον διαφέρειν τῶν ἀγγέλων; vgl. Ep. ad Iov. imp. n. 1 (M. 26, 816 B); Basil., Ep. 212, 2 (M. 32, 781 B); Epiphan., Haer. 74 (M. 42, 473 C).

sie mit einer gewissen Überzeugung gegen den Heiligen Geist wie gegen den Sohn vor[1], sondern nennen ihn ohne Scheu ein Geschöpf und von Vater und Sohn verschieden."[2]

Mit dieser Richtung identifizierte das Konzil von Konstantinopel die Lehre der Macedonianer, durch welche die pneumatomachische Häresie zum vollständigen Ausbruch kam[3]. Die Blasphemie gegen den Heiligen Geist, welche Macedonius[4], das Haupt des thracischen Semiarianismus, sich zum Zielpunkte gesetzt hatte, ist, wie Basilius sagt[5], die einfache Konsequenz des noch grassierenden Arianismus. Gregor von Nazianz giebt den Kern dieser pneumatomachischen Irrlehre an[6]: Macedonius habe dem Heiligen Geiste die gebietende und herrschende Stellung abgesprochen, ihn zu einem Diener gemacht und habe ihn in die Sphäre der Geschöpflichkeit herabgezogen, während Gregor von Nyssa[7] ausdrücklich bestätigt, dafs Macedonius den Heiligen Geist ein Geschöpf nannte.

Macedonius suchte seiner Lehre auch einen Halt zu geben, indem er neben dem allen diesen Häretikern eigenen Irrtum betreffs des Ausganges des Heiligen Geistes[8] sich darauf stützte, dafs die Präpositionen „von, durch und in" bei der Anwendung auf die göttlichen Personen „vom Vater durch den Sohn im Heiligen Geist" die Ungleichheit der Hypostasen

---

[1] Vgl. Athanas., Ad Serap. 1, 2 (M. 26, 533 B); vgl. ebd. 21, 30.

[2] Epiphan., Haer. 73, 1 (M. 42, 401 B). Über die spätere Denkschrift der Homöusianer mit „dem Versuch der theologischen Entfaltung einer Lehre von der Trinität" bei Epiphan., Haer. 73, 12—22 vgl. Gummerus a. a. O. 127 f.

[3] Da Marathonius, Bischof von Nikomedien, welcher durch seine zahlreichen Verbindungen seinen Parteigenossen viel nützte, später eine Hauptstütze der Partei war, wurden die Macedonianer auch Marathonianer genannt. Hefele a. a. O. 743.

[4] Didym., De Trinit. l. 2, c. 8, n. 1 (M. 39, 605 B—C).

[5] Ep. 125 (M. 32, 549 A).

[6] Or. 41, n. 7 (M. 36, 437 C).

[7] Qu. n. tres dii (M. 45, 125 B).

[8] Greg. Naz., Or. theol. 5, n. 7, bei A. J. Mason, The five theological orations of Gregory of Nazianzus edited, Cambridge 1899, 153.

beweise. Diese und andere Einwendungen, z. B. die Schrift, bezeuge die Gottheit des Heiligen Geistes nicht besonders klar und ausdrücklich [1], suchten die Väter, besonders Gregor von Nazianz, aber auch Gregor von Nyssa, Basilius und Didymus durch einen umfassenden Schriftbeweis von der Gottheit des Heiligen Geistes zu entkräftigen.

Diesen Häresien gegenüber galt es die katholische und traditionelle Lehre hervorzuheben. Die Formulierung der Gottheit des Heiligen Geistes erfolgte auf dem Nicänum nur insofern, als einfach der Artikel des Apostolikums: „ich glaube ... an den Heiligen Geist", wiederholt wurde [2]. Eine ausführlichere Formel finden wir aber bereits bei Irenäus [3] und Tertullian [4].

Das nicänische Glaubensbekenntnis hatte jedoch nur die Artikel des apostolischen Symbolums erweitert, welche gerade von Arius verkümmert wurden, nämlich in vorwiegender Weise die betreffs der Gottheit des Sohnes, auf welche sich denn auch das dogmatische Interesse gerichtet hatte [5].

Erst im Kampfe mit den Pneumatomachen wandte sich die Untersuchung auch dem Heiligen Geiste zu; denn nur „durch Befehdung und Kampf, nicht durch Bequemlichkeit und Gemächlichkeit erreichte die Sache der Fischer ihre Ausbildung" [6]. Dies ist ganz besonders im 4. Jahrhundert bemerkenswert [7].

---

[1] Greg. Naz., Or. theol. 5, n. 21, bei Mason a. a. O. 171; n. 29, p. 182; n. 1, p. 145.

[2] Hahn a. a. O. 161; vgl. Athanas., Ep. ad Iov. imp. n. 3 (M. 26, 817 B); Basil., Ep. 125, 2 (M. 32, 548 C).

[3] Hahn a. a. O. 6. [4] Ebd. 10 f.

[5] Basil., Ep. 258, 2 (M. 32, 949 B); Ep. 159, 2 (620 C); Ep. 125, 3 (549 A); Athanas., Ep. ad Iov. imp. n. 4 (M. 26, 817 C). Vgl. Münscher, Untersuchungen über den Sinn der nicänischen Glaubensformel, Neues Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte 6, 345 ff.

[6] Chrysostom., Lib. in S. Babyl. (M. 50, 537).

[7] Faulhaber, Die griech. Apologeten 10; Seitz, Die Apologie des Christentums bei den Griechen des 4. und 5. Jahrhunderts, Würzburg 1895, 2.

Nach einer Zeit litterarischer Ruhe trat, angeregt durch die Häresien, ein Aufschwung in der Arbeit auf dogmatischem und polemischem Gebiete ein; die griechische Litteratur erblühte von neuem. Der Kampf mit den Irrtümern, als deren fruchtbaren Boden sich der Orient erwiesen, drängte der griechischen Kirche grofse Geistesarbeit auf, um die apostolische Lehre festzuhalten und weiter auszubilden.

Zu dieser Arbeit waren schon seit einiger Zeit Schulen entstanden, dazu geeignet, Männer heranzubilden, welche in schweren Zeiten den Häretikern standzuhalten vermöchten. Solche waren hauptsächlich die Katechetenschulen in Alexandrien und Antiochien, in welchen, wenn auch in verschiedener Form, doch das gleiche Ziel angestrebt wurde, die Tradition fortzuerben und neue Entwicklungsversuche zu pflegen.

Zweites Kapitel.

Der hl. Cyrill von Jerusalem.

Schon öfters wurde die These aufgestellt, dafs die katholische Lehre über die Gottheit des Heiligen Geistes erst sich gebildet habe, nachdem die pneumatomachische Häresie sich entwickelt und die Orthodoxen aus Konsequenz das Homousion auch auf den Heiligen Geist haben ausdehnen müssen, um dem ganzen Lehrgebäude das Fundament zu belassen, d. h. die Homousie des Sohnes mit dem Vater, welche auf dem ersten allgemeinen Konzil definiert war, nicht ins Wanken zu bringen. In erster Linie wird Athanasius und vor ihm Basilius von Ancyra[1] genannt, welcher es auf sich genommen, „diese orthodoxe Auffassung einzubürgern“[2]; ihm folgten Basilius und die beiden andern Kappadocier, welche die „Stellung der Homousie des Heiligen Geistes zu den übrigen

[1] Schladebach a. a. O. 1, 107.

[2] Harnack, Dogmengesch. 2^3, 279; vgl. Münscher, Handbuch der Dogmengesch. 2, Marburg 1804, 488.

Dogmen" mit grofser Klarheit überschauend als Traditionslehre dargestellt hätten [1].

Es würde uns zu weit führen, wollten wir einen Rückblick auf die Zeugnisse der Väter der ersten drei Jahrhunderte werfen [2]. Die Nichtigkeit dieser Behauptungen zu erkennen, bieten uns nicht nur die glänzenden Apologien der Väter des 4. Jahrhunderts, sondern auch die schlichten Katechesen Cyrills von Jerusalem hinreichende Gelegenheit.

§ 1. Charakteristik der Trinitätslehre Cyrills im allgemeinen.

Der hl. Cyrill hat sich durch seine 24 Katechesen ein Denkmal für ewige Zeiten gesetzt. Sie sind, geschrieben zu dem Zwecke, den Täuflingen in möglichst kurzer und durchsichtiger Weise die Grundwahrheiten der katholischen Lehre vorzutragen, noch von ganz besonderem Werte, da man mit Recht von ihnen sagen kann, dafs sie ein Beweis der apostolischen Tradition in ihrer Unversehrtheit und Reinheit sind, wie sie in Jerusalem erhalten wurde [3].

Diese Thatsache und der Umstand, dafs die Katechesen, in welchen der Kirchenlehrer die Gottheit des Heiligen Geistes verteidigt, ungefähr zwölf Jahre vor Ausbruch der pneumatomachischen Häresie geschrieben sind [4], bestimmen uns, den hl. Cyrill, welcher „unter die berühmten Lehrer und Burgen der Kirche" [5] gezählt wird, an die Spitze zu stellen.

---

[1] Meier, Die Lehre von der Trinität 1 (1844) 191, 220: „Früher hatte man ihn (den Heiligen Geist) unbefangen als Geschöpf des Sohnes angesehen; da aber die Homousie der ganzen Trias bekannt wurde, hörte dies auf."

[2] Vgl. Stöckl, Die Lehre der vornicänischen Kirchenväter von der göttlichen Trinität, Eichstädt 1861; Noesgen, Die Geschichte der Lehre von dem Heiligen Geiste, Gütersloh 1899, 4 ff.; Harnack, Materialien zur Geschichte und Erklärung des alt. röm. Symbol., als „Anhang" zu Hahn, Bibl. d. Symbole, 3. Aufl. 1897, 369, 373, 386 f.

[3] Katholik 1872, 423.

[4] Im Jahre 346. J. Marquardt, De Cyrill. Hierosol. quid de content. et placit. Arian. senserit, Braunsberg 1881, 15.

[5] Concil. Nicaen. II; vgl. Touttée, Praefatio n. 3, 4 (M. 33, 11).

Nicht selten wird der hl. Cyrill in die Reihe der Semiarianer gestellt, da er sich nicht des Ausdruckes „Homousios“ bediene und nicht die Dreiheit der „Hypostasen“ bekenne[1].

Würden wir, ohne den Zusammenhang und die Zeitumstände, in welchen die Katechesen gehalten wurden, ins Auge zu fassen, einzig aus der Thatsache der Umgehung dieser Formeln uns ein Urteil bilden, so müfsten wir Cyrill zu Eusebius und Marcell von Ancyra gruppieren; allein lassen wir die Bewegung der damaligen Zeit, welche sich an die erwähnten, später zu technischen Ausdrücken gewordenen Begriffe knüpften, nicht aufser acht, so werden wir zu einem andern Schlufs kommen.

Die Zeiten von damals, welche durch die Häresien viel wirrer waren, als man es sich nach mehr als anderthalbtausend Jahren vorstellt, machten es schwer, den richtigen Weg zu finden, zumal da die theologische Sprache sich in noch so wenig feststehenden Wortbedeutungen bewegte[2].

Cyrill klammerte sich daher an den Buchstaben der Schrift an[3], verschmähte spekulative Erörterungen und Begriffsbestimmungen und legte gerade dadurch Zeugnis für seine traditionelle Lehre ab. Neben der Ängstlichkeit, welche Cyrill davor bewahrte, Neuerungen einzuführen, war noch

[1] Thomasius, Dogmengesch. der alten Kirche 1^2 (1886) 244; Dorner a. a. O. 860. Eine Stelle in dem Briefe des hl. Cyrill an Kaiser Konstantin n. 8 (M. 33, 1176 B) enthält den Satz: ὁ τῶν ὅλων Θεὸς χαρίσηται πανέστιον, δοξάζοντα ἀεὶ τὴν ἁγίαν καὶ ὁμοούσιον Τριάδα. Allem Anscheine nach ist die Stelle von δοξάζοντα ab unecht; vgl. die Ausgabe von Rupp 2, 441.

[2] Ehrhard, Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung seit 1880, Strafsburger theolog. Studien 1, 4 u. 5 (1894). Cyrill glaubte, dafs der Antichrist gekommen sei (Cat. 15, n. 7, 9, 18), und erwähnt das Vaticinium (Cat. 17, n. 33), dafs in den letzten Zeiten viele vom Glauben abfallen werden (1 Tim. 4, 1). Über den Zustand der damaligen Zeit vgl. Touttée in Reischls Ausgabe der Katechesen 1 (1848) S. XXVI u. XVII. C. P. Caspari, Kirchenhistorische Anecdota 1, Christiania, S. VIII u. 131—137. Vgl. Funk, Theologie und Zeit des Pseudo-Ignatius, in der Theol. Quart.-Schrift 83 (1901) 421.

[3] Cyrill gehört der zu Antiochia erwachten exegetischen Richtung an. Hergenröther, Die antiochenische Schule, Würzburg 1866, 17.

ein zweiter, für den heiligen Kirchenlehrer bestimmenderer Grund vorhanden, die Bezeichnungen Homousios und Hypostasis zu vermeiden, nämlich die Furcht, durch den Gebrauch dieser Ausdrücke zwei Häresien Vorschub zu leisten, derjenigen der Marcioniten, welche „in feindlicher Weise" die drei Personen trennte, und der des Sabellius, welche die drei Personen zu einer konfundierte[1].

Diese beiden Klippen bewogen ihn, keinen Schritt über das in der Schrift Niedergelegte zu machen; es ist daher verfehlt, ihn des Semiarianismus beschuldigen zu wollen. Darüber besteht ja doch kein Zweifel, dafs der hl. Cyrill während 30 Jahren kein Bedenken trug, die Wesensgleichheit der Trinität den Arianern gegenüber zu verteidigen[2].

Einen Prüfstein der Trinitätslehre des hl. Cyrill können wir seine zwei Katechesen[3] nennen, in welchen er sich über das Wesen und die Wirksamkeit des Heiligen Geistes ausspricht. Wäre er Semiarianer gewesen, dann hätte er konsequenterweise den Subordinatianismus auch auf den Heiligen Geist ausgedehnt, wie es alle andern dieser Richtung gethan haben. Wir werden aber im Gegenteil während unserer Erörterung finden, dafs Cyrill die katholische Lehre vom Heiligen Geiste, dessen Einheit mit dem Vater und Sohn im Wesen und in der Thätigkeit mit grofser Vollständigkeit vorträgt, so dafs wir die beiden Katechesen als kostbare Edelsteine des christlichen Altertums in der ständigen Lehre der Kirche über die Gottheit des Heiligen Geistes bezeichnen können.

Wenn auch Cyrill in seinen Katechesen weniger häufig über den Heiligen Geist als über den Sohn spricht, so be-

---

[1] Cat. 16, n. 4 (M. 33, 921 A): οὐ τρεῖς θεοὺς καταγγέλλομεν· φιμούσθωσαν γὰρ Μαρκιωνισθαί, ἀλλὰ σὺν ἁγίῳ Πνεύματι δι' ἑνὸς Υἱοῦ ἕνα θεὸν καταγγέλλομεν· οὔτε χωρίζομεν τὴν ἁγίαν Τριάδα ὥς τινες, οὔτε συναλοιφὴν ὡς Σαβέλλιος ἐργαζόμεθα. Vgl. Gwatkin, Studies 132 Anm. 6; Harnack, Dogmengesch. 2[3], 241 Anm. 2; Gummerus a. a. O. 21.

[2] Cyrill widerlegt oft genug die Arianer, ohne auch nur einmal ihren Namen zu nennen. Cat. 11, n. 17. Vgl. Bardenhewer, Patrologie[2] 236; Petavius a. a. O. l. 1, c. 13, n. 9.

[3] Cat. 16 u. 17.

zeugen uns doch die Stellen, in welchen er den siebenten Artikel des apostolischen Symbolums: „Ich glaube an den Heiligen Geist", behandelt[1], seine orthodoxe Anschauung, welche er auch ausspricht, wenn er sagt[2]: „Glaube an den Heiligen Geist und behalte über ihn die richtige Erkenntnis; denn viele giebt es, welche vom Heiligen Geiste sich losgesagt haben und von ihm Ungebührliches reden. Du aber lerne, dafs dieser Geist nur einer ist, ungeteilt, viel vermögend, der vielerlei wirkt; selbst aber nicht geteilt ist; der die Geheimnisse weifs und alles, auch die Tiefen der Gottheit ergründet; der über unsern Herrn Jesus Christus in Gestalt einer Taube herabkam; der im Gesetze und in den Propheten gewirkt hat; der auch jetzt zur Zeit der Taufe deine Seele versiegelt; dessen Heiligung jede vernünftige Kreatur bedarf. Wenn jemand gegen ihn zu lästern sich erfrecht, so erhält er weder in dieser Welt noch in der zukünftigen Verzeihung (Matth. 12, 32). Er wird mit Vater und Sohn mit der seiner Würde gebührenden Ehre geehrt; ihn bedürfen auch die Thronen und Herrschaften und Fürstentümer und Mächte. Es ist nur ein Gott; der Vater Christi und ein Herr Jesus Christus, der eingeborene Sohn des einen Gottes; und ein Heiliger Geist, der alles heiligt und alles göttlich macht, der im Gesetze und in den Propheten des Alten und Neuen Bundes geredet hat." Der hl. Cyrill giebt seinen Katechumenen noch die Ermahnung[3]: „Dieses Siegel, das dir jetzt andeutungsweise und der Hauptsache nach vorgetragen worden ist, behalte immerdar in deiner Seele."

---

[1] Vgl. das Symbol der hierosolymitanischen Kirche bei Hahn a. a. O. 134; A. E. Burn, An introduction to the creeds etc. 66.

[2] Cat. 4, n. 16 (M. 33, 473 B bis 746 B).

[3] Ebd. n. 17 (476 B). Unter Siegel (σφραγίς) ist wohl hier die Lehre vom Heiligen Geiste, welche die Lehre von Gott und den drei göttlichen Personen abschliefst, zu verstehen. Vgl. Nirschls Übersetzung der Katechesen des hl. Cyrill, Kemptener Ausgabe 47 (1871) 93 und Cat. 4, n. 36; Cat. 23, n. 18. Andere (M. 475 Anm. 1) verstehen hier die feste und unverbrüchliche Zustimmung des Glaubens und verweisen auf Cat. 1, n. 5; vgl. Joh. 3, 33.

Dies ist die Zusammenfassung der ganzen „unerschöpflichen“ [1] Lehre über den Heiligen Geist, wie sie Cyrill vertritt.

§ 2. Die göttliche Wesenheit des Heiligen Geistes.

1. Cyrill stellt pädagogischen Erfahrungen entsprechend an die Spitze seiner Abhandlungen über den Heiligen Geist die einzelnen Häretiker und deren Lehre, welche sich in irgend einer Weise gegen die Gottheit der dritten Person und somit gegen die Trinität aussprechen, um zu verhüten, dafs die Katechumenen nicht aus Unkenntnis in sie verfallen, dann aber auch, um sie zu belehren, „die Wege des Irrtums zu meiden und auf dem königlichen Wege einherzugehen“ [2].

„Verhafst seien uns also“, spricht er die Katechumenen an, „diejenigen, welche von dem Heiligen Geiste Gottloses aussagten“ [3]: Simon Magus [4], die Gnostiker [5], Marcionisten [6], Kataphrygier und Montanisten [7], allen voran der schändliche Manes [8], der alle Laster der Häretiker in sich vereinigte.

Cyrill wendet sich den Vätern und der Heiligen Schrift zu, „um wiederum Wasser zu trinken von unseren Gefäfsen und von der Quelle unserer Brunnen“ [9].

Ein bei allen Vätern gern gebrauchtes Argument für die Wesensgleichheit der heiligen Dreifaltigkeit ist die Taufformel; denn keine Stelle der Heiligen Schrift ist so stark beweisend und bedeutend wie gerade diese. In ihr ist der Heilige Geist mit Vater und Sohn in dem für das Christentum grundlegenden Ritus vereinigt und beigezählt; die Anrufung einer jeden Person, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, ist von so grofser Bedeutung, dafs bei Unterlassung einer einzigen

---

[1] Cyrill nennt die Lehre vom Heiligen Geiste ἀκόρεστος ὁ περὶ πνεύματος ἁγίου λόγος. Cat. 17, n. 1 (M. 33, 968 A).

[2] Cat. 16, n. 5 (924 B); Cat. 6, n. 13. 24; Cat. 7, n. 1.

[3] Cyrill giebt jedesmal eine Geschichte der Häresie, welche hier ohne weiteren Wert ist.

[4] Cat. 16, n. 6. 10. [5] Ebd. [6] Ebd. n. 7, 16.

[7] Ebd. n. 8. [8] Ebd. n. 7, 9; Cat. 6, n. 25.

[9] Cat. 16, n. 11 (932 B): πίνωμεν ἀπὸ ἡμετέρων ἀγγείων καὶ ἀπὸ ἡμετέρων φρεάτων πηγῆς.

der ganze Taufakt ungültig ist; die Taufe wird vollzogen durch Anrufung dreier gleicher Personen, nicht dreier voneinander verschiedener und für sich gesonderter. Daher stellt der heilige Cyrill auch die Taufformel als Beweismittel gegen die Arianer auf: „Der Heilige Geist wird mit Vater und Sohn geehrt und zur Zeit der heiligen Taufe in die heilige Dreiheit zugleich miteinbegriffen. Denn der eingeborene Sohn Gottes sprach deutlich zu den Aposteln: ‚Gehet hin, lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.‘ [1] Unsere Hoffnung ist daher auf den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist. Nicht drei Götter verkünden wir, ... sondern wir verkündigen mit dem Heiligen Geiste durch einen Sohn einen Gott. Ungeteilt ist der Glaube, ungeteilt die Frömmigkeit. Weder trennen wir die heilige Dreifaltigkeit noch machen wir eine Vermischung, sondern wir anerkennen mit frommem Sinn einen Vater, der uns den Sohn gesandt hat. Wir anerkennen einen Sohn, der versprochen hat, vom Vater den Tröster zu senden. Wir anerkennen den Heiligen Geist, der durch die Propheten geredet und am Pfingstfeste auf die Apostel herabgekommen ist.“ [2]

Die Grundlage aller christlichen Wahrheiten ist nach Cyrill: Es sind drei Personen, aber „ein Gott, und daher eine Macht, ein Glaube und eine Hoffnung“ [3]; denn „an der väterlichen Gottheit nimmt der eingeborene Sohn Anteil mit dem Heiligen Geiste“ [4].

Die Einheit des Wesens erstreckt sich auch auf die Einheit der Verherrlichung. „Nicht einen andern Ruhm hat der Vater, nicht einen andern der Sohn, sondern ein und den-

---

[1] Matth. 28, 19. Die andern Stellen der Väter, welche auf der Taufformel aufgebaut sind, finden sich zusammengestellt bei Hurter, Opuscula selecta 29, Innsbruck 1874, 329.

[2] Cat. 16, n. 4 (922 A, B).

[3] Cat. 16, n. 24 (954 A); vgl. n. 2, 4; Cat. 17, n. 1; Cat. 4, n. 17.

[4] Cat. 6, n. 6 (548 A): τῆς θεότητος τῆς πατρικῆς ἐστι σὺν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ κοινωνὸς ὁ Υἱὸς ὁ μονογενής.

selben mit dem Heiligen Geiste;“ [1] denn „er ist jederzeit mit ihnen.“ [2] „Der Heilige Geist wird mit dem Vater und Sohn durch den Ruhm der Gottheit verehrt.“ [3]

2. Ein Merkmal der göttlichen Natur des Vaters und des Sohnes ist die Einzigkeit der Person, die Einfachheit und Unveränderlichkeit des Wesens; die gleichen Attribute besagt die Heilige Schrift von der dritten Person: „Es ist ein Gott der Vater, ein Herr, sein eingeborener Sohn, ein Heiliger Geist, der Tröster.“ [4]

„Einer und allein ist der Heilige Geist, der Paraklet. Gleichwie ein Gott ist, der Vater, und nicht ein zweiter, und wie einer ist der eingeborene Sohn und Logos Gottes, und keinen Bruder hat, so ist auch nur ein Heiliger Geist, welchem kein zweiter an Würde gleich ist.“ [5]

Cyrill beweist seinen Katechumenen die Gottheit des Vaters [6] und Sohnes [7] aus der Einfachheit des Wesens, unbeschadet deren die Thätigkeit derselben doch eine mannigfaltige sein kann. In diesem Sinne sagt Cyrill auch vom Heiligen Geiste: „Lerne, dafs einer ist dieser Heilige Geist, ungeteilt, vielmächtig.“ [8] Eine vielseitige Machtentfaltung ist wohl vereinbar mit der Einfachheit des Wesens: „Trotzdem er vieles wirkt, wird er doch nicht geteilt.“ [9] „Auch die Abhandlungen (Cyrill meint seine beiden Katechesen) von dem Heiligen Geiste sind geteilt; er selbst aber bleibt einzig, derselbe, unzerteilt.

---

[1] Cat. 6, n. 1 (540 A): οὐ γὰρ ἄλλην δόξαν Πατὴρ καὶ ἄλλην Υἱὸς ἔχει· ἀλλὰ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν [τῷ ἁγίῳ Πνεύματι]. Diese letzten Worte fehlen in manchen Handschriften. Vgl. Reischl a. a. O. 1, 156 Anm. 5 (M. 540 Anm. 4). Über die Bedeutung von ὁμότιμος vgl. Funk in der Theol. Quart.-Schrift 83 (1901) 413 f.

[2] Procat. n. 15 (357 B); Cat. 17, n. 5 (973 C).

[3] Cat. 4, n. 16 (476 A). [4] Cat. 16, n. 4 (929 C).

[5] Cat. 16, n. 3 (920 B): ἕν ἐστι μόνον τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ὁ Παράκλητος· καὶ ὥσπερ εἷς ὁ Θεὸς ὁ Πατήρ, καὶ οὐκ ἔστι δεύτερος Πατής· καὶ ὥσπερ εἷς ἐστιν ὁ μονογενὴς Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ, καὶ ἀδελφὸν οὐκ ἔχει· οὕτως ἕν ἐστι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον μόνον, καὶ δεύτερον οὐκ ἔστι Πνεῦμα ἰσότιμον αὐτῷ.

[6] Cat. 16, n. 7 (549). [7] Cat. 10, n. 5 (665).

[8] Cat. 4, n. 16 (473 B).

[9] Ebd.: πολλὰ μὲν ἐνεργοῦν, αὐτὸ δὲ μὴ μεριζόμενον.

Gleichwie eine Rede in der Abhandlung über den Vater seine höchste und alleinige Herrschaft, eine andere wiederum seine Schöpfungsthätigkeit bespricht, und dennoch diese Teilung der Unterweisungen keine Teilung des Glaubens ist; gleichwie auch in der Abhandlung vom Sohne Gottes bald von seiner Gottheit bald von seiner Menschheit gesprochen wurde, so dafs wir zwar die von unserem Herrn Jesus Christus zu haltende Rede in mehrere teilten, aber doch den unzerteilten Glauben an ihn predigten: also verkünden wir auch durch zerteilte Unterweisungen vom Heiligen Geiste den unzerteilten Glauben an ihn; denn es ist ein und derselbe Geist, der seine Gaben einem jeden austeilt, wie er will, selbst aber unzerteilt bleibt." [1]

Verfehlt wäre es, sagt Cyrill, wollte man aus den verschiedenen Namen, welche in der Schrift dem Heiligen Geist beigelegt werden, auf verschiedene gleichartige Personen schliefsen: „Es ist kein anderer Paraklet, aufser dem Heiligen Geist, sondern er ist ein und derselbe, nur mit verschiedenen Benennungen bezeichnet." [2] Daher hat auch die Kirche im Glaubensbekenntnis gesagt: „ich glaube an den einen Heiligen Geist" [3].

Wenn der Heilige Geist genannt wird: „Geist der Wahrheit, Paraklet, Geist Gottes, Geist Christi, Geist des Vaters, Geist des Sohnes, Geist der Heiligung, der Gotteskindschaft, der Offenbarung [4] u. s. w., so ergiebt sich daraus," sagt Cyrill, „dafs zwar die Namen gar verschieden sein können, der Heilige Geist aber nur einer und derselbe ist." [5]

Die ursprüngliche Erkenntnis aller göttlichen Wahrheit und die Ergründung aller Geheimnisse der Kreatur, wie sie dem Heiligen Geiste eigen ist, legt nach dem hl. Cyrill ein klares Zeugnis für seine Gottheit ab: „Die Engel werden zu

---

[1] Cat. 17, n. 2 (969 A bis C); vgl. Cat. 4, n. 16; Cat. 16, n. 30; Cat. 17, n. 5.

[2] Cat. 17, n. 2 (969 C). [3] Ebd. n. 3 (972 A). [4] Ebd. n. 3, 4, 5.

[5] Ebd. n. 5 (973 B): δι' ὧν πάντων συνίσταται διαφόρους μὲν εἶναι τὰς προσηγορίας, ἓν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.

seiner Dienstleistung gesandt, er aber ergründet die Tiefen der Gottheit", wie der Apostel sagt. „Der Geist ergründet alles, auch die Tiefen der Gottheit. Denn welcher Mensch weifs, was des Menschen ist, als nur der Geist des Menschen, der in ihm ist? So auch erkennt keiner, was Gottes ist, als nur der Geist Gottes." [1] Denn nur „wer aus Gott ist, hat Gott gesehen" [2]. „Sein Angesicht schauen die Engel im Himmel allzeit. Sie schauen es, aber ein jeder nach dem Mafse des Ranges, der ihm eigen ist. Der reine Anblick des Vaters jedoch ist offenbar dem Sohne mit dem Heiligen Geiste allein vorbehalten." [3]

Nicht nur die Erkenntnis aller in Gott verborgenen Geheimnisse bezeugt die Gottheit des Heiligen Geistes, sondern auch die der innerlich verborgenen Lebensakte der vernünftigen Kreatur. „Petrus war persönlich nicht dabei," sagt der hl. Cyrill, „als Ananias und Saphira ihre Besitzungen verkauften, wohl aber im Geiste. ‚Warum', sprach er, ‚liefsest du dein Herz vom Satan einnehmen, dem Heiligen Geiste vorzulügen?'" [4] Es war kein Kläger, kein Zeuge da; woher wufste er, was geschehen war? Der nicht gelehrte Petrus hatte durch die Gnade des Heiligen Geistes gelernt, was selbst die Weisen der Griechen nicht gewufst hatten." [5]

Ebenso spricht Elisäus: „Hier war ich mit dem Leibe eingeschlossen, aber der Geist, der von Gott mir gegeben worden, sah auch das Entfernte und zeigte mir deutlich, was anderswo geschah." [6] Cyrill sieht auch in der Erkenntnis der zukünftigen Ereignisse, welche der Heilige Geist durch die Propheten geoffenbart hat [7], ein deutliches Argument für seine Gottheit.

---

[1] Cat. 16, n. 23 (952 A); 1 Kor. 2, 10. 11. [2] Joh. 6, 46.

[3] Cat. 7, n. 11 (617 A): τὸ ἀκραιφνὲς τῆς τοῦ Πατρὸς θεωρίας εἰλικρινῶς Υἱῷ σὺν ἁγίῳ Πνεύματι τετήρηται.

[4] Apg. 5, 3. [5] Cat. 16, n. 17 (941 B—C). [6] Ebd. (944 A).

[7] Ebd. n. 28—32; Cat. 17, n. 38. Vgl. für die Verwendung des Prädikats προφητικός zur Bezeichnung der Gottheit des Heiligen Geistes in den ersten drei Jahrhunderten Harnack im „Anhang" zu Hahn, Bibl. d. Symbole, 3. Aufl., 365.

Dieses Erkennen alles Göttlichen von seiten des Heiligen Geistes, welches seine Natur ist, macht uns aber auch dieselbe unerforschlich, wie das Wesen des Vaters unerforschlich ist. So sagt Cyrill: „Wir wollen einiges vom Heiligen Geiste sagen, zwar nicht genau seine Wesenheit erklären, denn das ist unmöglich“ [1]; deshalb „wolle nicht seine Natur oder Wesenheit vorwitzig erforschen; denn wenn etwas darüber geschrieben wäre, würden wir es sagen; was aber nicht geschrieben ist, an das wollen wir uns nicht wagen“ [2]. „Hat ja auch Nikodemus die Ankunft des Heiligen Geistes nicht verstanden, und ist darum zu ihm gesagt worden: ‚Der Geist weht, wo er will; du hörst sein Sausen, weifst aber nicht, woher er kommt und wohin er geht.‘“ [3] „Wenn ich aber, auch wenn ich sein Sausen höre, nicht weifs, woher er kommt, wie soll ich je erklären können, was er seiner Wesenheit nach ist?“ [4]

Cyrill hatte den Arianern gegenüber immer im Auge, diejenigen Eigenschaften besonders hervorzuheben, welche ausschliefslich Gott zukommen, und den Unterschied zwischen den Geschöpfen und dem Heiligen Geiste hervorleuchten zu lassen. Der Heilige Geist ist weit über jede Annäherung an die Kreatur erhaben; denn von Gott sagt die Schrift: „Alles ist dir dienstbar.“ [5] „Alles ist ihm dienstbar. Einer aber, sein einziger Sohn, und sein einer Heiliger Geist sind aufser diesem allem. Und alles, was ihm dienstbar, das dient dem Herrscher durch den einen Sohn im Heiligen Geiste.“ [6]

§ 3. Das göttliche Wirken des Heiligen Geistes.

Alle Thätigkeit Gottes nach aufsen ist von allen drei göttlichen Personen, vom Vater, vom Sohne und vom Heiligen Geiste, gemeinsam gewirkt. Sich anschliefsend an die Stelle: „von ihm und durch ihn und in ihm ist alles“ [7], hebt aber Cyrill den relativen Unterschied zwischen der Wirksamkeit

---

[1] Cat. 16, n. 5 (924 B). [2] Ebd. n. 24 (953 A).
[3] Joh. 3, 8. [4] Cat. 17, n. 17 (989 B).
[5] Ps. 118, 91. [6] Cat. 8, n. 5 (629 B). [7] Röm. 11, 36.

des Vaters, des Sohnes und Heiligen Geistes hervor, ohne die Einheit und Gleichheit der trinitarischen Thätigkeit aufzuheben: der Vater faſst den Entschluſs und verwirklicht ihn durch den Sohn [1] im Heiligen Geiste. „Die uns vom Vater, Sohne und Heiligen Geiste zukommende, Heil wirkende Gnadenspendung ist eine ungetrennte, gemeinsame und einzige“ [2]; „denn der Vater giebt dem Sohne, und der Sohn teilt dem Heiligen Geiste mit.“ [3] „Der Vater schenkt durch den Sohn mit dem Heiligen Geiste alles. Nicht sind des Vaters Gnadengaben andere als die des Sohnes und andere als die des Heiligen Geistes“ [4], sondern „das Leben selbst ist der Vater, welcher durch den Sohn im Heiligen Geiste allen die himmlischen Gaben schenkt, wie aus einer Quelle schöpfend spendet“ [5].

1. Alle Werke werden von der heiligsten Dreifaltigkeit, in welcher keine Person von der andern getrennt werden kann, in gleicher Weise vollbracht; gleichwohl schreibt die Heilige Schrift manches, was den drei Personen gemeinsam, der einen mit Vorzug vor den andern Personen zu. Diesem Vorgange liegt das innergöttliche Verhältnis der Personen zu Grunde: dem Vater, als dem Prinzipe für die beiden andern Personen, wird daher die Allmacht appropriiert; dem Sohne, als dem gleichwesentlichen Ausdruck und Bild des Vaters, die Weisheit, dem Heiligen Geiste, als der hypostasierten göttlichen Liebe oder dem Hauche des Vaters und Sohnes, die Heiligung.

Der hl. Cyrill giebt uns in seinen beiden Katechesen gewissermaſsen eine biblische Geschichte des Heiligen Geistes, indem er das ganze Alte und Neue Testament, soweit sich darin das Thun und Walten des Heiligen Geistes offenbart, für seine Zwecke durchgeht. Denn alles, was Gott im Alten Bunde gewirkt hat, um die Menschen auf die Erlösung vorzubereiten, ist von der Liebe Gottes ausgegangen und wird daher dem Heiligen Geiste zugeschrieben.

---

[1] Vgl. Cat. 11, n. 22. [2] Cat. 17, n. 5 (976 A).
[3] Cat. 16, n. 24 (952 B). [4] Ebd. (953 A).
[5] Cat. 18, n. 29 (1049 B).

Alle Werkzeuge Gottes im Alten Bunde, welche teils typisch teils in Weissagungen die Ankunft des Erlösers vorbereiten sollten, waren vom Heiligen Geiste erwählt.

Die Schrift erzählt uns, dafs dem Moses von Gott zur Regierung seines Volkes 70 Älteste beigegeben und diesen vom Geiste, der Moses beseelte, mitgeteilt wurde; Cyrill versteht darunter die Wirksamkeit des Heiligen Geistes, welcher in Moses als dem Vorbilde des höchsten Königs, Christus, wirkte: „Der Geist kam zur Zeit des Moses auch auf die 70 Ältesten herab. Dies sage ich dir, um jetzt den Beweis zu liefern, dafs er alles weifs und wirkt, wie er will. ‚Der Herr stieg in einer Wolke herab und nahm von dem Geiste, der in Moses war, und gab ihn auf die 70 Männer'[1], jedoch nicht so, dafs der Geist geteilt, sondern dafs seine Gnade je nach den Gefäfsen und der Kraft derjenigen, die ihn empfingen, anwesend war. . . . Allein nur 68 waren anwesend und weissagten. . . . Damit es sich nun zeigte, dafs nicht Moses es war, welcher diese Gnade gewährte, sondern der Heilige Geist, der dies bewirkte, weissagten auch die, welche sich nicht eingefunden hatten."[2] Auch der ägyptische Joseph, als der Erretter des Volkes, die Führer Israels nach dem Tode des Moses, Richter und Könige und die Propheten waren vom Heiligen Geiste geleitet und beeinflufst: „Er kam auch auf alle Gerechten und Propheten, wie Enos, Enoch, Noe, Abraham und die übrigen. Denn soviel, dafs Joseph den Geist Gottes in sich hatte, hat selbst Pharao schon begriffen. Auch von Moses und seinen durch den Geist gewirkten Wunderwerken hast du schon oft gehört. Ihn besafs auch der so starkmütige Job und alle Heiligen. Er ward auch bei der Erbauung der Stiftshütte gesendet."[3] Der hl. Cyrill durchgeht dann die Geschichte der Richter, der Könige, „welche im Heiligen Geiste weissagten und die Chorführer der Propheten waren"[4], die Pro-

[1] 4 Mos. 11, 24—25. [2] Cat. 16, n. 25 (953 B—C).
[3] Ebd. n. 27 (957 A).
[4] Ebd. n. 28 (957 B); vgl. Cat. 17, n. 38.

phetien in den Paralipomenen und gelangt zu den Propheten, in denen man, wollte man alle ihre Bücher durchforschen, noch viele Zeugnisse vom Heiligen Geiste finden könnte[1]; denn „überaus grofs ist die prophetische Genauigkeit und die vielfache Einsicht des Heiligen Geistes“[2].

Die Mitteilung des Heiligen Geistes im Alten Bunde war nur eine partielle, da sie nicht in ihrer ganzen Kraft und nur an bestimmte Personen ergangen ist. Im Neuen Bunde dagegen tritt sie in vorzüglicherem Mafse[3] und allgemeiner hervor: „Nicht zum Teil empfingen die Apostel die Gnade, sondern die ganze Macht, wie sie an sich ist.“[4] Den Unterschied zwischen der Geistessendung im Alten und Neuen Bunde drückt der hl. Cyrill also aus: „Die Gnade des Neuen Bundes war wahrhaft ein neuer Wein. Nur kam dieser neue Wein vom geistigen Weinstocke, der schon in den Propheten oftmals Früchte getragen und im Neuen Bunde ausgeschlagen hat. Denn gleichwie der Weinstock, sinnlich aufgefafst, immer der nämliche bleibt, aber von Zeit zu Zeit neue Früchte hervorbringt: so hat auch derselbe Heilige Geist, obgleich er bleibt, was er ist, und obgleich er in den Propheten oftmals gewirkt hat, jetzt sich als etwas Neues und Wunderbares geoffenbart. Denn wohl kam die Gnade den Vätern auch einst zu; aber hier kam sie im Übermafse; denn dort hatten sie zwar teil am Heiligsten Geist, hier aber wurden sie in ihm vollständig untergetaucht.“[5]

Noch mehr als die Errichtung und Leitung der alttestamentlichen Heilsökonomie werden die Geheimnisse, in welchen die Vorbilder ihre Erfüllung gefunden haben, der Wirksamkeit

---

[1] Cat. 16, n. 29 (960 B), 30, 31.

[2] Cat. 13, n. 10 (785 C); vgl. Cat. 4, n. 16, 33; Cat. 11, n. 12; Cat. 16, n. 2; Cat. 17, n. 29. Ebenso schreibt der hl. Cyrill die LXX der Thätigkeit des Heiligen Geistes zu: Cat. 4, n. 34 (498 A). Vgl. Weifs, Die grofsen Kappadocier als Exegeten, Braunsberg 1872, 35 f.; Diekamp, Gregor von Nyssa, Münster 1896, 31.

[3] Cat. 16, n. 26 (956 B). [4] Cat. 17, n. 14 (985 C).

[5] Ebd. n. 18 (989 B—C).

des Heiligen Geistes zuzuschreiben sein, wie die Menschwerdung des Gottessohnes.

Wie es überhaupt unmöglich ist, dafs eine göttliche Person nur für sich durch eine Wirksamkeit nach aufsen hervortritt, so ist selbst die Sendung der zweiten Person in der Menschwerdung in ihrem Prinzip als Auswirkung der Vereinigung der menschlichen Natur mit dem Logos als ein allen göttlichen Personen gemeinschaftliches Wirken zu betrachten und wird von Cyrill als solches betrachtet. In der einen Stelle schreibt Cyrill die Inkarnation des Sohnes Gott Vater zu [1], während er diese Thätigkeit in einer andern Stelle dem Heiligen Geiste beilegt [2], an welcher er die Heiligung Mariä, die Bildung des heiligsten Leibes des menschgewordenen Sohnes Gottes als ein Werk des Heiligen Geistes darstellt: „Dieser Heilige Geist ist es, der in die heilige Jungfrau herabgekommen ist. Denn da Christus es war, der geboren werden sollte, überschattete sie die Kraft des Allerhöchsten, und der Heilige Geist kam auf sie herab und heiligte sie, um denjenigen empfangen zu können, durch den alles gemacht ist."

Cyrill schildert dann die Thätigkeit des Heiligen Geistes in Elisabeth [3], Zacharias [4], Johannes [5], bei der Taufe Jesu im Jordan [6]; weiterhin verfolgt er das Leben Jesu, seine Wunder und Thaten; denn der Heilige Geist „kam auch auf den wahren Noe, den Urheber der zweiten Generation herab, welcher die Herzen und Absichten der verschiedenen Völker, von denen die verschiedenen Konstitutionen und Naturelle der Tiere in der Arche ein Vorbild darstellten, miteinander vereinigt, nach dessen Ankunft die vernunftbegabten Wölfe mit Lämmern weiden werden, dessen Kirche Kalb und Stier und Löwe beisammen auf der Weide haben wird, wie wir es bis auf den heutigen Tag sehen, dafs weltliche Fürsten von kirchlichen Personen geleitet werden. Es kam also die vernunftbegabte Taube zur Zeit der Taufe auf Christus herab, um zu

[1] Cat. 12, n. 26 (758 B). [2] Cat. 17, n. 6 (976 A).
[3] Ebd. n. 7. [4] Ebd. [5] Ebd. n. 8. [6] Ebd. n. 9.

zeigen, dafs er es ist, der durch das Kreuzesholz die Gläubigen rettete, der gegen Abend durch seinen Tod Heil und Rettung bringen wollte.“ [1] Der Alte Bund hatte aufgehört und die Gesetze waren abgeschafft. „Der Heilige Geist, der in Übereinstimmung mit Vater und Sohn den Neuen Bund in der katholischen Kirche gestiftet hat, befreite uns von den schwer zu tragenden Lasten des Gesetzes, nämlich den Lasten der Besprengungen und Opfer, die für die damalige Zeit gegeben waren, welche Bedeutung von Schattenbildern der künftigen Güter hatten und daher, als die wirkliche Wahrheit gekommen war, abgeschafft worden sind.“ [2]

Nach der Menschwerdung des Gottessohnes bildete die heilige Menschheit das Organ, wodurch der Heilige Geist mit seiner übernatürlichen Kraft und Wirksamkeit in den ganzen mystischen Leib eintrat. Der menschgewordene Logos, auf welchem der Heilige Geist mit aller Gnadenfülle ruhte, ergofs in die Glieder der Kirche diese Gnadengaben.

Der hl. Cyrill erwähnt zuerst die Mitteilung des Heiligen Geistes an die Apostel, und zwar die Einhauchung des Heiligen Geistes zum Empfange der Sündenvergebung, dann die Herabkunft des Heiligen Geistes am Pfingstfeste: „Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes teilte er den Aposteln mit. Denn es steht geschrieben: ‚Und als er dies gesagt hatte, hauchte er sie an und sprach zu ihnen: Empfanget den Heiligen Geist! Denen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten.‘“ [3] In reichlicherem Grade wurde am Pfingstfeste die Gnade des Heiligen Geistes den Aposteln zu teil: „Er giebt zwar jetzt schon die Gnade, aber er wird sie noch reichlicher geben. Und er sagte: Ich bin zwar bereit, sie euch jetzt zu geben, aber das Gefäfs fafst sie noch nicht. Empfanget also für jetzt soviel Gnade, als ihr fassen könnt, wartet aber auf ein gröfseres Mafs.“ [4]

[1] Cat. 17, n. 10 (981 A—B). [2] Ebd. n. 29 (1000 C—D).
[3] Ebd. n. 12 (984 C); Joh. 20, 22. 23; Cat. 14, n. 22 (854 A).
[4] Cat. 17 n. 12 (985 A).

Jesus stieg in den Himmel auf und erfüllte seine Verheifsung. Denn er hatte zu ihnen gesagt: ‚Ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen andern Tröster senden.‘[1] Sie blieben und erwarteten die Ankunft des Heiligen Geistes. Als das Pfingstfest gekommen war, da kam der Tröster vom Himmel herab[2]. Damit aber die Gröfse einer solchen Gnade nicht unbekannt blieb, erscholl gleichsam eine himmlische Posaune. ‚Denn es entstand plötzlich vom Himmel her ein Brausen gleich einem daherfahrenden Sturmwinde.‘[3]

Nachdem der hl. Cyrill sich längere Zeit mit der Aufzählung der Gaben und Gnaden, welche die Herabkunft des Heiligen Geistes in den Aposteln bewirkte, aufgehalten hat, geht er zur Aufzählung der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in Petrus und den andern Aposteln über: „Es erübrigt noch vieles aus der Apostelgeschichte, nach welcher die Gnade des Heiligen Geistes in Petrus und in den andern Aposteln sich wirksam gezeigt hat; es erübrigt auch noch vieles aus den katholischen und den vierzehn Briefen des Paulus, von denen wir jetzt gleichsam wie von einer grofsen Wiese einiges zu pflücken versuchen wollen.“[4] Er erwähnt die Bekehrung der Dreitausend durch Petrus, die Wunder der Apostel; dann entwickelt er die Leitung und Schirmung der Kirche durch den ihr zugesandten Heiligen Geist, wie sie sich in der Erwählung und Aussendung der sieben Diakonen offenbarte, in der Bekehrung des Apostelfürsten Paulus und in der Ausbreitung der Kirche in Antiochien[5]. Aber auch in den Zeiten der Not macht sich die schirmende Macht des Heiligen Geistes geltend: „Willst du erkennen, dafs die Märtyrer durch die Macht des Heiligen Geistes Märtyrer werden? Es sagte der Herr zu den Jüngern: ‚Wenn man euch in die Synagogen führt und vor die Obrigkeiten und Mächtigen, so seid nicht besorgt, wie ihr euch verteidigen oder was ihr reden sollt; denn der Heilige Geist wird euch in derselben Stunde lehren, was ihr sagen

[1] Joh. 14, 16. [2] Cat. 17, n. 13 (985 B).
[3] Ebd. n. 15 (985 D bis 988 A); Apg. 2, 2.
[4] Cat. 17, n. 20 (992 C). [5] Ebd. n. 21—28.

sollt.'[1] Es kann unmöglich jemand für Christus ein Märtyrer werden, es sei denn, dafs er es durch den Heiligen Geist wird. Wenn niemand sagen kann: ‚Herr Jesus, aufser im Heiligen Geiste'[2], wie soll jemand sein Leben hingeben, aufser im Heiligen Geiste."[3] Überhaupt betrachtet der hl. Cyrill die Fortdauer und Erhaltung der Kirche als einen stetigen Beweis der Gottheit des Heiligen Geistes.

2. Die ganze Heilsökonomie, deren primäres Organ die heilige Menschheit Christi ist, deren sekundäre Organe die heiligen Sakramente sind, bezweckt die Heiligung und übernatürliche Erhöhung des Menschen. Die Mitteilung der Gnaden hat Christus an den Empfang der Sakramente geknüpft, welche insofern von allen drei göttlichen Personen gewirkt werden, wie ja auch der hl. Cyrill am Schlusse mancher Katechesen die Heiligung der Zuhörer von der heiligen Dreifaltigkeit erbittet[4].

Schon die bei Erteilung der heiligen Taufe zur Verwendung kommende Materie, das Wasser und Chrisam[5], ist von allen drei Personen geweiht: „Gleichwie jene Gaben, die auf den Altären (der Heiden) als Opfer dargebracht werden, an sich blofs Naturdinge sind, durch die Anrufung der Götzen aber verunreinigt werden, also empfängt im Gegenteil das blofse Wasser, wenn es die Anrufung des Heiligen Geistes und Christi und des Vaters empfangen hat, eine Kraft der Heiligung."[6] Doch wird dem Heiligen Geist, als unmittelbar wirkender Ursache, die Gnadenerteilung in den heiligen Sakramenten zugeschrieben; denn „Gott heiligt die Seelen durch Christus im Heiligen Geiste". Diese Beziehung zum Heiligen Geiste tritt besonders in der Taufe hervor, in welcher wir versiegelt werden, d. h. mit einem unauslöschlichen Merkmal versehen. Die Taufe ist nach dem hl. Cyrill das heilige, für

---

[1] Luk. 12, 11—12. [2] 1 Kor. 12, 3.

[3] Cat. 16, n. 21 (947 B).

[4] Procat. n. 17; Cat. 3, n. 16; 4, n. 30, 36; 15, n. 33; 18, n. 35; 20, n. 8; 23, n. 23.

[5] Cat. 21, n. 3 (1089 C).

[6] Cat. 3, n. 3 (429 A); vgl. Cat. 18, n. 35 (1060 A).

alle Ewigkeit unauslöschliche Siegel des Heiligen Geistes: „Das Wasser reinigt den Körper, der Geist versiegelt die Seele, damit wir dem Herzen nach mit dem Geiste besprengt und dem Leibe nach mit dem reinen Wasser abgewaschen zu Gott gelangen. Christus sagt ja: ‚Wer nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, der kann nicht in das Himmelreich eingehen.‘ [1] Weder hat derjenige, der zwar mit Wasser getauft, des Geistes aber nicht gewürdigt worden ist, die vollkommene Gnade, noch wird einer, wenn er auch in seinen Werken ganz tugendhaft ist, aber das Siegel durch Wasser nicht empfängt, eingehen in das Himmelreich.“ [2]

Durch die Taufe erhält die Seele die Lebensgemeinschaft mit Gott und Teilnahme an der göttlichen Natur [3]; die Firmung aber verleiht ihr eine neue Fülle von Gnaden und erhebt sie in den Stand des Streiters Christi: „Der Heilige Geist wird eure Seelen versiegeln, ihr werdet zu Soldaten für den grofsen König auserlesen werden.“ [4]

Der Heilige Geist hat den Leib Christi aus Maria der Jungfrau gebildet und unsere Erlösung dadurch vorbereitet; er gab dem mystischen Leibe Christi das Leben; er öffnet uns aber beständig die Quelle, aus welcher den Gläubigen Gnaden zuströmen in unermefslicher Fülle, das heilige Mefsopfer. Er verwandelt in demselben die sichtbaren Gestalten von Brot und Wein in den Leib und das Blut Jesu Christi, und macht uns dadurch den Inbegriff aller Güter Gottes zu eigen. Der hl. Cyrill, der älteste Erklärer der neutestamentlichen Opferliturgie [5], führt die Verwandlung der sichtbaren Gestalten auf die Wirksamkeit der heiligen Dreifaltigkeit zurück. „Zum Gepränge des Teufels wird auch dasjenige gerechnet, was an

[1] Joh. 3, 3; vgl. Cat. 17, n. 15 (988 A—B).

[2] Cat. 3, n. 4 (429 B bis 432 A). Die Taufe ist also Instrumentalursache der Sündenvergebung und Heiligung; vgl. Scheeben-Atzberger, Handbuch der kath. Dogmatik 4, 47.

[3] Vgl. Procat. n. 16; Cat. 3, n. 12, 15. [4] Cat. 3, n. 3 (428 B).

[5] Probst, Die hierosolymitanische Messe nach Cyrill, im Katholik 1884, 1, 259; Becker, Cyrill über die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie, im Katholik 1872, 2, 423.

den Festtagen der heidnischen Götterbilder als Weihegabe aufgehängt wird, da es durch Anrufung der Dämonen verunreinigt ist; denn gleichwie das Brot und der Wein der Eucharistie vor der Anrufung der heiligen, anbetungswürdigen Dreieinigkeit — τῆς προσκυνητῆς Τριάδος — blofses Brot und blofser Wein waren, nach geschehener Anrufung aber das Brot der Leib Christi und der Wein das Blut Christi wird: auf dieselbe Weise werden dergleichen Efswaren als Gepränge des Satans unrein und befleckt."[1] Die Verwandlung, eine Thätigkeit der göttlichen Liebe, schreibt Cyrill wiederum dem Heiligen Geiste zu: „Nachdem wir uns durch geistige Lobgesänge geheiligt haben, rufen wir den menschenfreundlichen Gott an, dafs er den Heiligen Geist auf die vorliegenden Gaben aussende, dafs er das Brot mache zum Leibe Christi und den Wein zum Blute Christi."[2] „Wie das Brot der Eucharistie nach der Anrufung des Heiligen Geistes nicht mehr einfach Brot ist, sondern der Leib Christi, so ist auch diese heilige Salbe nach der Anrufung nicht mehr blofse Salbe, sondern eine Gnadengabe Christi und des Heiligen Geistes, die durch die Gegenwart seiner Gottheit — παρουσίᾳ τῆς αὐτοῦ θεότητος — wirksam wird."[3]

3. Der hl. Cyrill fafst die Macht und Thätigkeit des Heiligen Geistes in die Worte: „er ist die höchste Macht, etwas Göttliches, Unerforschliches"[4]. Diese schon manchmal

---

[1] Cat. 19 (myst. 1), n. 7 (1072 B). Über den merkwürdigen Vergleich siehe Becker a. a. O.; Migne a. a. O. Anm. 1.

[2] Cat. 23 (myst. 5), n. 7 (1113 C bis 1116 A).

[3] Cat. 21 (myst. 3), n. 3 (1089 C). Über die Nebeneinanderstellung der substantiellen Verwandlung der Gestalten und der qualitativen Umwandlung der Salbe vgl. Klee, Dogmatik 3 (1841) 229.

[4] Cat. 16, n. 3 (920 B): ἔστιν οὖν τὸ πνεῦμα μεγίστη δύναμις, θεῖόν τι καὶ ἀνεξιχνίαστον. Meier, Lehre von der Trinität a. a. O. 2, 192, wollte hieraus schliefsen, dafs der hl. Cyrill die Persönlichkeit des Heiligen Geistes nicht lehre: „So entschieden ihm die Persönlichkeit des Heiligen Geistes feststeht, betrachtet er ihn doch zugleich als höchste Kraft." Μεγίστη δύναμις ist aber wohl nur Umschreibung für „göttliches Wesen", so dafs diese dreifache Bezeichnung als eine synonymische anzusehen ist. Das τι hat hier keineswegs eine abschwächende Bedeutung von „einigermafsen", sondern steht statt „Wesen".

mifsdeuteten Worte erklärt Cyrill, indem er uns einen Überblick über das dem Heiligen Geiste eigene Wirken in den Seelen der Gerechten bietet: „Er lebt und ist vernunftbegabt; er heiligt alle von Gott durch Christus geschaffenen Dinge. Er erleuchtet die Seelen der Gerechten; er war in den Propheten, in den Aposteln im Neuen Bunde. Er ist der Tröster vom Himmel, der Beschützer und Heiligmacher der Kirche, der Fürsorger der Seelen, der Steuermann der von Stürmen Bedrängten, der Lichtbringer der Irrenden, der Fechtmeister der Kämpfenden, der Kröner der Siegenden.“ [1]

Nach dem hl. Cyrill ist das Bild des Wassers, mit dem der Herr die zu heiligem Leben befruchtende Kraft des Heiligen Geistes vergleicht, ganz besonders geeignet, die verschiedenen Formen, in welchen die Gnade des Heiligen Geistes sich zeigt, zu versinnbilden: „Trinken wir vom lebendigen Wasser, das ins ewige Leben überfliefst. Dies sagt der Heiland, welchen diejenigen empfangen würden, die an ihn glauben. Denn siehe, was er sagt: ‚Wer an mich glaubt, wie die Schrift lehrt, aus dessen Innern werden Ströme lebendigen Wassers fliefsen.‘ Ein neues Wasser, das lebt und springt, aber nur in den Würdigen.“ [2] „Warum nannte er“, fragt Cyrill weiter, „die Gnade des Heiligen Geistes Wasser? Weil alle Dinge aus Wasser bestehen. Weil das Wasser Tiere und Pflanzen hervorbringt, im Regen vom Himmel herabkommt; weil es zwar in einer Art herabkommt, aber in mannigfacher Weise wirkt. Es wird weifs in der Lilie, rot in der Rose, purpurfarbig in den Violen und Hyazinthen und verschieden in den mannigfachen Dingen. Es wird anders im Palmbaum, anders im Weinstock und alles in allem, obgleich es nur von einer Art und von sich selbst nicht verschieden ist. So teilt auch der Heilige Geist, obgleich er nur einer und von einer Art und ungeteilt ist, einem jedem die Gnade mit, wie er will. Und gleichwie das dürre Holz, wenn es Wasser in sich aufnimmt, Sprossen treibt, so bringt auch eine sündhafte Seele, wenn sie

[1] Cat. 17, n. 13 (985 B). [2] Cat. 16, n. 11 (932 C).

durch die Bufse der Gnade des Heiligen Geistes gewürdigt worden ist, Weintrauben der Gerechtigkeit hervor. Obgleich er aber von einer Art ist, so wirkt er doch auf den Wink Gottes und im Namen Christi[1] viele Tugenden. Denn die Zunge des einen gebraucht er zur Weisheit, die Seele eines andern erleuchtet er in der Weissagung; einem andern giebt er die Macht, Dämonen zu vertreiben; einem andern verleiht er die Gaben, göttliche Schriften auszulegen; einen andern stärkt er in der Enthaltsamkeit; einem andern lehrt er Barmherzigkeit, wieder einen andern zu fasten und ein strenges Leben zu führen; einem andern lehrt er, das Weltliche zu verachten; einen andern führt er zum Martertum; in andern wirkt er wieder anders, obgleich er selbst immer sich selbst gleich ist, wie geschrieben steht: ‚Jedem wird die Offenbarung des Geistes zum Nutzen gegeben. Denn dem einen wird durch den Geist gegeben das Wort der Weisheit, dem andern das Wort der Wissenschaft nach demselben Geiste, einem andern der Glaube in demselben Geiste, einem andern die Gabe zu heilen, einem andern Wunder zu wirken, einem andern die Gabe zu weissagen, dann die Unterscheidung der Geister, mancherlei Sprachen und Auslegung der Reden. Alles dieses aber wirkt der eine und selbe Geist, der einem jeden zuteilt, wie er will.“[2] Unter den Gaben glänzt insbesondere die der Enthaltsamkeit: „Ist dir, wenn du so da safsest, unversehens ein Gedanke an Keuschheit und Jungfräulichkeit gekommen? Es ist das eine neue Lehre von ihm. Hat nicht schon oft ein Mädchen, das bereits dem Brautgemache nahe war, noch die Flucht ergriffen, indem er es über die Jungfräulichkeit belehrte? Hat nicht schon oft ein Mensch, dessen Glanz in Palästen bestand, Reichtum und Würden verschmäht? Hat nicht schon oft ein Jüngling, wenn er eine Schönheit sah, die Augen geschlossen und es vermieden sie anzusehen, und ist so einer Befleckung entgangen? Du fragst, woher das ge-

[1] Eine dem hl. Cyrill gewöhnliche Redeweise; vgl. Cat. 16, n. 24; 7, n. 7; 17, n. 5, 29; 18, n. 19.

[2] Cat. 16, n. 12 (933 A—C).

kommen ist? Der Heilige Geist hat die Seele des Jünglings belehrt. In der Welt giebt es soviel Habsucht, und die Christen werden freiwillig arm. Warum? Auf Eingebung des Heiligen Geistes.“ [1]

Mit besonderer Vorliebe verweilt Cyrill in der Betrachtung der unerschöpflichen Lebenskraft des Heiligen Geistes und verbindet damit immer die Zurückweisung des Gedankens, als ob der Heilige Geist ob der Mannigfaltigkeit seiner Thätigkeit nicht ein und derselbe bliebe oder gar eine Naturkraft wäre: „Gleichwie Aaron Christus genannt wird und David und Saul, aber nur einer der wahre Christus ist, so ist es, da die Benennung Geist von verschiedenen Dingen gesagt wird, gut zu sehen, wer im eigentlichen Sinne Geist heifst. Denn vieles wird Geist genannt.“ [2] Cyrill giebt nun eine Aufzählung aller der Schriftstellen [3], in welchen das Wort „Geist“ verwendet wird, bald für Engel, bald für die Seele u. s. w., ja sogar für Dämonen. Dann fährt er weiter: „Hüte dich, dafs du nicht von der Ähnlichkeit des Namens getäuscht in Verwirrung kommst, sondern unterscheide von diesen den Heiligen Geist. Seine ganze Thätigkeit zielt ab auf das Gute und das menschliche Heil. Zunächst ist seine Ankunft sanft und friedlich, wie Wohlgeruch die Empfindung davon. Seine Bürde ist sehr leicht. Vor seiner Ankunft leuchten Strahlen des Lichtes und der Wissenschaft auf. Er kommt mit dem Herzen eines wahren Beschützers. Denn er kommt um zu retten, zu heilen, zu belehren, zu ermahnen, zu trösten, zu stärken, zu erleuchten die Seele zunächst desjenigen, der ihn aufnimmt, und dann auch die anderer durch diesen.“ [4]

Der hl. Cyrill schildert die Einkehr des Heiligen Geistes als zwangloses Emporheben der gesamten Menschennatur, welche sich durch verschiedenartige Erleuchtungen, Anregungen zum Guten, Tröstungen und Begeisterung zum Martyrium bekundet: „Etwas Grofses und Allmächtiges und Wunderbares

[1] Cat. 16, n. 19 (944 B bis 945 A).
[2] Ebd. n. 13 (936 A—B). [3] Ebd. n. 13, 14, 15.
[4] Ebd. n. 6 (940 C bis 941 A).

in seinen Wirkungen ist der Heilige Geist. Soviele Katechumenen da sind, in jedem wirkt er in angemessener Weise und ist mitten unter ihnen anwesend; er sieht das Verhalten eines jeden, sieht auch jeden Gedanken, und das Gewissen, was wir reden, denken und glauben. Wenn man vollends bedenkt, wie viele Menschen und Christen in allen Provinzen der Welt, Juden, Gallier, Spanier und alle andern Völkerschaften, von denen noch viele nicht bekannt sind, wie viele Bischöfe, Priester, Mönche, Diakonen, Jungfrauen sind und wie der Heilige Geist einem jeden nach seinem Stande austeilt, dem einen Keuschheit, dem andern Frömmigkeit, einem dritten Barmherzigkeit, so wird uns die allgütige, allwissende und allerleuchtende Macht des Heiligen Geistes klar; denn gleichwie das Licht mit einem Strahle alles erleuchtet, so erleuchtet auch der Heilige Geist diejenigen, welche Augen haben.“ [1] Die Gröfse der Wirksamkeit läfst Cyrill uns noch mehr erkennen, indem er unsere Blicke zum Himmel lenkt: „Du hast seine Macht gesehen, mit der er in der ganzen Welt wirkt. Bleibe aber nicht auf der Erde, steige auch zu dem empor, was über ihr ist. Steige mit mir im Geiste zuerst in den ersten Himmel empor und betrachte dort die Myriaden von Engeln. Steige mit deinen Gedanken noch höher hinauf. Betrachte die Erzengel, die Geister [2], die Mächte, Fürstentümer, Gewalten, Throne, Herrschaften: Der von Gott gesetzte Vorsteher aller dieser und ihr Lehrer und Heiligmacher ist der Paraklet. Seiner bedarf Elias und Elisäus und Isaias unter den Menschen, seiner bedarf Michael und Gabriel unter den Erzengeln.“ [3]

Nur derjenige, welcher das Leben und die Heiligkeit selbst ist, kann Leben und Heiligkeit auch der Kreatur mitteilen. So ist der Heilige Geist, weil er Gott ist, Prinzip des übernatürlichen Lebens; wirkt innerlich erleuchtend und durch-

[1] Cat. 16, n. 22 (948 C bis 949 A).

[2] Cyrill scheint „die Geister“ als besondern Chor der Engel angesehen zu haben. Cat. 23 (myst. 5), n. 6 zählt er die gewöhnlichen neun Chöre auf.

[3] Cat. 16, n. 23 (949 B bis 952 A).

glühend, und dadurch heiligend und tröstend, reinigend und verklärend; nur als Gott kann er die Liebe Gottes eingiefsen, und das Leben und die Herrlichkeit der Kinder Gottes mitteilen, läfst er uns an der göttlichen Natur teilnehmen; er wohnt innerlich im Menschen als in seinem Tempel und erfüllt ihn, um in ihm zu wirken; daher ist alles, was immer der Heilige Geist berührt, ganz geheiligt[1]. Durch die lebensvolle Einigung, welche der Heilige Geist mit der Seele eingeht, macht er den Menschen zu einem Tempel Gottes: „Der in dir wohnende Heilige Geist macht deine Seele von nun an zu einem göttlichen Hause[2]; denn der Apostel sagt: ‚Wisset ihr nicht, dafs eure Leiber ein Tempel des Heiligen Geistes sind, der in euch wohnt.'“[3]

Der hl. Cyrill suchte auch durch Gleichnisse, welche er der Heiligen Schrift entlehnt hat, die Vereinigung unseres Geistes mit dem göttlichen seinen Katechumenen klar zu machen, und zwar nicht nur insofern die Gemeinschaft mit Gott blofs auf den Wirkungen des Heiligen Geistes auf unsere Seele beruht, sondern in dessen unmittelbaren Berührung und Durchdringung unserer Seele besteht: „Gleichwie derjenige, welcher ins Wasser getaucht und getauft wird, von allen Seiten von Wasser umgeben wird: so wurden auch sie (die Apostel) vom Heiligen Geiste vollständig überflutet und getauft. Hier aber umfliefst das Wasser nur von aufsen, der Geist aber überflutet die Seele auch im Innern und tauft sie ununterbrochen. Und was wunderst du dich hierüber? Vernimm ein körperliches Beispiel, ein zwar unbedeutendes, aber doch für die Schwächeren nützliches. Wenn das Feuer die Dicke des Eisens bis ins Innere durchdringt und dieses ganz zu Feuer macht, und so das kalte Eisen heifs wird, und das schwarze leuchtend; wenn also das Feuer, das doch nur ein Körper ist, in den Körper des Eisens eindringt und darin so ungehindert wirkt: was wunderst du

[1] Cat. 23 (myst. 5), n. 7 (1116 A); n. 19 (1124 B).
[2] Procat. n. 6 (344 B).
[3] Cat. 4, n. 23 (485 A); 1 Kor. 6, 19.

dich, dafs der Heilige Geist in das Innere der Seele eindringt?“ [1]

Die Einigung der begnadigten Seele mit Gott veranschaulicht Cyrill nach dem Beispiel der Heiligen Schrift durch die Bilder des Siegels und der Salbe, welche uns von Gott aufgedrückt werden: „Dieser versiegelt bis auf den heutigen Tag in der Taufe die Seelen.“ [2] „Da ihr auf Christus getauft seid und Christus angezogen habt, seid ihr dem Sohne Gottes gleichförmig geworden. Denn Gott, der uns für die Annahme an Kindes Statt vorherbestimmt hat, hat uns dem verherrlichten Leibe Christi gleichförmig gemacht. Weil ihr also Christi teilhaftig geworden seid, so werdet ihr mit Recht Gesalbte genannt, und es sagte von euch Gott: ‚Tastet meine Gesalbten nicht an.‘ [3] Gesalbte aber seid ihr geworden, weil ihr das Abbild des Heiligen Geistes [4] empfangen habt; und alles ist bildlich in euch geschehen, weil ihr Bilder Christi seid. Als er nämlich im Jordanflusse abgewaschen worden war, und als er jenen Wassern den Wohlgeruch seiner Gottheit mitgeteilt hatte, stieg er aus demselben heraus, und es erfolgte die wesenhafte Herabkunft des Heiligen Geistes auf ihn, indem das Ähnliche auf dem Ähnlichen ruhte [5]. In ähnlicher Weise wurde auch euch, als ihr aus dem Schwemmteiche der heiligen Fluten heraufgestiegen waret, die Salbung gegeben, das Abbild von jener, mit welcher Christus gesalbt worden ist, das ist der Heilige Geist, von dem Isaias (61, 1) in der Person des Herrn sagte: ‚Der Geist des Herrn ist auf mir; denn er hat mich gesalbt und mich gesandt, den Armen das Evangelium zu verkünden.‘“ [6] „Gleichwie Christus wahrhaft gekreuzigt, begraben und auferweckt worden, ihr aber in der Taufe ähnlich auch mit ihm gekreuzigt, begraben und auferweckt zu werden ge-

---

[1] Cat. 17, n. 4 (985 C). [2] Cat. 16, n. 24 (952 B). [3] Ps. 104, 15.

[4] Τοῦ ἁγίου πνεύματος τὸ ἀντίτυπον. Vgl. Cat. 21 (myst. 3), n. 2; 20 (myst. 2), n. 6; 23 (myst. 5), n. 20.

[5] „Ähnlichkeit“ hat nach der Sprachweise Cyrills die Bedeutung von Wesensgleichheit.

[6] Cat. 21 (myst. 3), n. 1 (1088 A bis 1089 A).

würdigt worden seid; ebenso verhielt es sich bei der Salbung. Er wurde mit dem geistigen Öle der Freude gesalbt, das ist mit dem Heiligen Geiste, der deswegen, weil er der Urheber der geistigen Freude ist, ein Öl der Freude genannt wird; und ihr wurdet mit Salbe gesalbt und so Mitgenossen Christi. Siehe aber zu, dafs du nicht etwa meinst, es sei jene Salbe eine blofse Salbe. Mit der sichtbaren Salbe wird der Körper gesalbt, mit dem heiligen und lebendigmachenden Geist aber wird die Seele geheiligt." [1]

Indem Cyrill den Heiligen Geist mit dem Siegel, das uns Gott aufdrückt, mit der Salbe, mit welcher wir gesalbt werden, mit dem Feuer, welches das Eisen durchglüht, vergleicht, erklärt er die Einigung der begnadigten Seele mit dem Heiligen Geiste als eine überaus innige, wodurch dieser unsere Seele gleichsam zu seiner Natur umwandelt.

Der Schwerpunkt der cyrillianischen Beweisführung liegt in dem Bestreben zu zeigen, dafs der Heilige Geist nicht ein Vermittler zwischen Gott und uns sei, der die Gnade spende, sondern „dafs er in seinem göttlichen Wesen die Kraft hat, uns durch Abdruck seiner selbst Gott zu assimilieren" [2].

4. Wenn auch in der ganzen Beweisführung des hl. Cyrill nichts vermifst werden kann, was der Vollständigkeit oder Richtigkeit der Lehre des Heiligen Geistes in irgendwie Eintrag thun würde, so sind doch in letzterer Hinsicht noch zwei Stellen zu besprechen: „Er wird Paraklet genannt," heifst es in der 16. Katechese, „weil er tröstet, Mut einflöfst und zugleich unsere Schwachheit hinwegnimmt. Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt; aber der Geist selbst fürbittet für uns mit unaussprechlichen Seufzern [3], bei Gott nämlich, wie von selbst klar ist." [4] An der andern Stelle sagt er: „Er kam in Gestalt einer Taube deshalb herab, um,

[1] Cat. 21 (myst. 3), n. 3 (1089 C bis 1092 A).

[2] Granderath, Die Formalursache u. s. w., Zeitschrift für kathol. Theologie, 1884, 571 Anm. 1.

[3] Röm. 8, 26. [4] Cat. 14, n. 20 (948 A).

wie einige sagen, ein Bild jener reinen, unschuldigen und einfältigen Taube darzustellen, welche durch Bitten um die Wiedergeburt von Kindern und um die Sündenvergebung dabei mitthätig ist.“ [1]

Da im Wesen der Bitte die untergeordnete Stellung des Gewährstellers gegenüber dem Angegangenen ausgedrückt ist, so führte dieser allgemein geltende Grundsatz zur Behauptung, in diesen beiden Sätzen, von welchen der eine die Unterordnung des Heiligen Geistes gegenüber den beiden andern göttlichen Personen, der andere einen Willensunterschied in sich schliefse, sei ein Beweis für die subordinatianische Richtung des hl. Cyrill zu erblicken.

Dieser Ansicht ist zu erwidern, dafs der hl. Cyrill an der ersten Stelle offenbar die Worte des Apostels Paulus vor Augen hat: ‚Auch der Heilige Geist hilft unserer Schwachheit auf. Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt; aber der Geist vertritt uns aufs beste mit unaussprechlichen Seufzern‘ [2], während die zweite Stelle in ihrer dunkeln und unklaren Fassung die Frage offen läfst, ob in derselben vom Heiligen Geiste oder der Menschwerdung des Gottessohnes die Rede ist [3]. Jedenfalls dürfte es als gewagt erscheinen, wollte man aus diesen beiden Stellen auf eine subordinatianische Richtung Cyrills in seiner Lehre von der Gottheit des Heiligen Geistes schliefsen, dagegen alle jene unzweideutig die Wesensgleichheit des Heiligen Geistes mit Vater und Sohn, dessen Anbetungswürdigkeit, dessen gemeinsames einheitliches Wirken mit den beiden andern göttlichen Personen besagenden Aussprüche ganz aufser acht lassen.

§ 4. Die Spiration des Heiligen Geistes.

Zwar suchte Cyrill soviel als möglich in seinen Katechesen spekulative, über die Lehre der Heiligen Schrift hinausgehende

[1] Cat. 17, n. 9 (980 A).

[2] Röm. 8, 26; vgl. Dissert. 3, c. 4, n. 28 (M. 33, 196 f.).

[3] Vgl. Nirschls Übersetzung der Kat., Kempt. Ausg. 47 (1871), 367 Anm. 3.

Erörterungen zu vermeiden; dennoch wirft er die Frage auf: Warum ist der Heilige Geist die dritte Person in der Gottheit? Zur Begründung dieser seiner These führt er zum Belege hauptsächlich solche Stellen an, welche den Heiligen Geist als „Geist des Vaters, Geist Gottes oder Geist Christi, Geist des Sohnes Gottes, Geist des Herrn, Geist der Wahrheit“ bezeichnen. Aus diesen Worten entnehmen viele Väter nicht nur den Beweis für die numerische Wesenseinheit der göttlichen Personen, sondern finden darin den Personenunterschied, die Beziehung der einen zur andern ausgedrückt, welche in der Ursprungsverschiedenheit ihren Grund hat. Der Geist kann also nur deshalb Geist des Vaters und Geist des Sohnes genannt werden, weil er von beiden ausgeht und dadurch zu ihnen im Verhältnisse des Spirierten zu den Spirierenden steht.

Diese Beziehung faſste Cyrill in die den Vätern gewöhnliche Form: „Der Vater giebt dem Sohne und der Sohn teilt dem Heiligen Geiste mit.“ [1] Zur Bekräftigung seines aufgestellten Satzes stützt sich Cyrill auf die Schriftstellen: ‚Alles ist mir vom Vater übergeben worden‘[2], und: ‚Jener wird mich verherrlichen, weil er von dem Meinigen empfängt‘[3]. Offenbar sollte hiermit das immanente göttliche Verhältnis in der Weise festgestellt sein, daſs der Heilige Geist vom Sohne sein Wesen empfängt, wie der Sohn vom Vater. Damit ist aber anderseits keineswegs ausgeschlossen, daſs das Verhältnis des Geistes zum Sohne sich nicht auf den Vater beziehe; eine indirekte Begründung findet sich in dem Gedanken, daſs die Mitteilung des Göttlichen an die Kreatur auf dem Wege der immanenten Entfaltung geschieht, welche Cyrill ausdrückt: „Der Vater giebt durch den Sohn mit dem Heiligen Geiste alles.“ [4] Einen andern Anhaltspunkt bietet uns Cyrill, wenn er schreibt: „Der Heilige Geist ist ewig mit Vater und Sohn, der nicht von dem Munde und den Lippen des Vaters oder Sohnes geredet oder gehaucht wird, der auch nicht in die

[1] Cat. 16, n. 24 (952 B): Πατὴρ δίδωσιν Υἱῷ, καὶ Υἱὸς μεταδίδωσιν ἁγίῳ Πνεύματι.

[2] Matth. 11, 27. [3] Joh. 16, 14. [4] Cat. 16, n. 24 (953 A).

Lüfte zerfliefst, sondern wesenhaft ist.“ [1] Zwar handelt es sich hier zunächst nur um die Persönlichkeit des Heiligen Geistes im Gegensatz zu einer blofsen Abstraktion oder bildlichen Vorstellung; allein diese Stelle ist auch von dem Ausgange des Heiligen Geistes von Vater und Sohn zu verstehen, da Cyrill das persönliche Sein dem Worte oder Hauche des Vaters oder des Sohnes entgegenstellt.

Es ist offenbar, dafs der hl. Cyrill nur andeutungsweise über das Verhältnis des Heiligen Geistes zu den beiden andern göttlichen Personen sich ausspricht. Es konnte ja nicht seine Aufgabe sein, seinen Katechumenen gegenüber solche spekulativen Momente zu entwickeln; vielmehr entsprach es seinen Grundsätzen, alles, was nicht direkt oder klar geoffenbart ist, als unbekannt, ja als unerforschlich zu bezeichnen: „Was nicht geschrieben ist, an das wollen wir uns nicht wagen. Es genügt uns zum Heile zu wissen, dafs Vater, Sohn und Heiliger Geist ist.“ [2]

Für Cyrill stand fest, dafs die Gottheit des Heiligen Geistes in der Heiligen Schrift gelehrt sei; über deren Lehre hinauszugehen und weitere Forschungen spekulativer Art anzustellen, war weder für ihn Bedürfnis noch überhaupt seine Sache.

Als aber die pneumatomachische Häresie mit ihrer sophistisch-philosophischen Dialektik sich mehr verbreitete, da ergab sich die Notwendigkeit, die Trinitätslehre auf der Grundlage der von Christus gezogenen Grenzen zu erweitern und aufzubauen. Das Dogma mufste das gleiche bleiben; allein die Art und Weise, dasselbe zu erklären und aufzunehmen, mufste sich ändern. „Es mufste sich eine substantielle Realität hindurchziehen, in welcher das Gemeinsame und Beharrliche bei aller Verschiedenheit zu Tage tritt.“ [3]

[1] Cat. 17, n. 5 (973 B).

[2] Cat. 16, n. 24 (953 A): αὔταρκες ἡμῖν εἰδέναι πρὸς σωτηρίαν, ὅτι ἔστι Πατήρ, καὶ Υἱὸς, καὶ ἅγιον Πνεῦμα.

[3] Kuhn, Theol. Quartalschrift 32 (1850) 284. Vgl. Schanz, Theol. Quartalschrift 81 (1899) 61; Schäzler, Bedeutung der Dogmengeschichte. Herausgegeben von Th. Esser, Regensb. 1884, 38; Katholik 1884, 2, 337 ff.

Die Beziehungen, welche zwischen der göttlichen Schrift und der Geistesrichtung der Zeit bestanden, brachten eine reichere, tiefere und allseitigere Entwicklung des Dogmas[1] mit sich. Dieser Aufgabe betreffs des Glaubenssatzes von der heiligen Dreifaltigkeit, insbesondere der Gottheit des Heiligen Geistes, unterzogen sich die alexandrinischen Kirchenlehrer des 4. Jahrhunderts.

Drittes Kapitel.

Der hl. Athanasius der Grofse.

Des Origenes Geist, welchem die alexandrinische Schule[2] die epochemachende Bedeutung verdankt, übte mit ideal-spekulativer Begabung auf die spätere Theologie einen durchschlagenden Einflufs aus. Wir wissen aber, dafs auch der Arianismus ein Ausläufer der origenistischen Lehre war, welcher in dieser Zeit nun gerade von den Kirchenlehrern bekämpft wurde, welche am meisten die Atmosphäre der Lehre des Origenes einatmeten[3].

---

[1] Wenn wir hier von einer Weiterbildung der Lehre reden, so sollte damit keineswegs den Auffassungen Vorschub geleistet werden, welche „das Dogma durch den Kampf entgegengesetzter Ansichten" entstehen lassen (Darwinismus auf dogmatischem Gebiete), sondern einfach damit die Idee der Entwicklung, welche mit jeder Wissenschaft unzertrennlich verbunden ist, ausgedrückt sein. Vgl. L. Wolff, Über den Begriff der geschichtlichen Entwicklung des Dogmas in Bezug auf F. Chr. Baurs Ansichten, Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche 1842, 32—82; Katschthaler, Begriff, Nutzen und Methode der Dogmengeschichte, Zeitschrift für kath. Theolog. 1882, 485. Kuhn, Petavius und die kathol. Dogmengeschichte, Theol. Quartalschrift 32 (1850) 268. Petav., De Trinit. Praefat. c. 1, 10.

[2] Guerike, De schola quae Alexandriae floruit catechetica Bd. 2; Staudenmaier, Die Philosophie des Christentums, Giefsen 1840, 468 ff.

[3] Dausch, Die Schriftinspiration, Freiburg 1891, 59; Kihn, Die alexandrinische Schule und ihre Bedeutung auf exegetischem Gebiete, Weifsenburg 1866, 164; Vincenzi, In sancti Gregori Nysseni et Origenis scripta et doctrinam 3, Rom 1865, 81.

An der Spitze der Bekämpfer der arianischen und semiarianischen Irrlehren stand Athanasius, welchem es vorbehalten war, dem Homousios des Nicänums nach allen Seiten Geltung zu verschaffen und gegen alle Schwankungen sicherzustellen.

Nachdem durch die alexandrinische Schulung der Grund in Athanasius gelegt war zum wissenschaftlichen Betrieb der Theologie, deren Fundament in der geoffenbarten christlichen Wahrheit lag, stellte er sich mit der Vollkraft seines Geistes den damaligen Häresien entgegen, weshalb er auch die „Quelle der Theologie" genannt wurde, in seiner Lehre als „Gesetz der Orthodoxie", in seiner Standhaftigkeit als „eine Säule der Kirche", in seiner mündlichen und schriftlichen Thätigkeit als „eine Posaune der Wahrheit" galt [1].

Er war seiner ganzen Anlage nach, welche die so seltene Vereinigung von Charakter und Thatkraft, Geist und Überlegung in sich schlofs, dazu bestimmt, in einer verwirrten, entsetzlichen Zeit die Stütze der auserwählten, rechtgläubigen Christen zu sein [2].

Neben den Mühsalen des Lebens, auf welches hier einzugehen der Anlafs fehlt, wirkte er in mündlicher wie schriftlicher Thätigkeit für die orthodoxe Lehre und stritt für die Gottheit des Sohnes den Arianern, für die des Heiligen Geistes den Pneumatomachen gegenüber, und zwar „mit einer Reife, welche den Leser in Staunen setzt" [3].

Wie die Angriffe der Feinde, so die Verteidigung. Die Gegner glaubten sowohl auf Grund einzelner Schriftstellen als auch scheinbar spekulativer Ergründungen ihre Behauptungen stützen zu können. Demgegenüber läfst sich der Lehre des hl. Athanasius eine polemisch-apologetische und eine positiv-demonstrative Seite abgewinnen; erstere sucht die Einwendungen

[1] Greg. Naz., Or. 21, n. 26 (M. 35, 1112 B).

[2] Vgl. Villemain, Geist der altchristlichen Litteratur im 4. Jahrhundert. Übersetzt von Köhler, Regensburg 1855, 12; Ginzel, Kirchenhistorische Schriften 1, Wien 1872, 258.

[3] Kölling, Pneumatologie, Gütersloh 1894, 277.

der Irrlehrer, seien sie rein exegetischer oder dogmatischer Natur, zu widerlegen, während Athanasius in der zweiten Methode den positiven Beweisgang für die Gottheit des Heiligen Geistes aus Schrift und Tradition antritt.

§ 1. Widerlegung der gegnerischen Einwendungen.

Die Häretiker, soweit sie noch christliche Sekten sein wollten, mufsten wie die Orthodoxen auf die Worte der Schrift zurückgehen und durch entsprechende Stellen ihre Lehre als die richtige erweisen. Daher konzentrierte sich der Streit zunächst um die Interpretation einiger Schrifttexte; denn die Semiarianer und Pneumatomachen, welche die Schrift in ihrem Sinne ausbeuten wollten und sich mit scheinbarem Recht auf dieselbe stützten, suchten ihre Lehre als einzig richtige Schriftlehre darzustellen. Die Aufgabe, diese Trugschlüsse und falschen Erklärungen zu nichte zu machen, konnte Athanasius übernehmen, da ihm neben gründlicher Kenntnis der Schrift auch vorzügliche exegetische Bildung eigen war[1].

1. Es sind hauptsächlich drei Aussprüche der Heiligen Schrift, welche die Häretiker als biblische Belege für ihre pneumatomachische Lehre ausnützten.

Athanasius beginnt seine Entgegnung mit der Exegese von Amos 4, 13: „Siehe, er befestigt die Berge und schafft den ‚Geist', und verkündigt den Menschen seine Gedanken", um den Gegnern, welche hieraus die ausdrückliche kreatürliche Schöpfung des Heiligen Geistes erkennen wollten, in den nach ihrer Ansicht unerschütterlichen Grundfragen entgegenzutreten, bevor er in weiterer Ausführung die Gottheit des Heiligen Geistes beweist.

Wie ist also die Stelle zu deuten? Ist unter dem „Schaffen", fragt Athanasius, ausschliefslich eine solche Thätigkeit Gottes zu verstehen, durch welche er ein Wesen ins Dasein treten läfst? Und unter dem Worte „Geist" gerade der Heilige

[1] Hergenröther, Die antiochenische Schule, Würzburg 1866, 3.

Geist? Wollen sie die erste Frage bejahen, „dann mögen sie wissen, dafs auch vom Sohne einmal von einem Geschaffensein[1] die Rede ist, den sie doch nicht deshalb unter die Geschöpfe zählen“[2]. Was die zweite Frage betrifft, „so ist es eine zu tadelnde Oberflächlichkeit, unter ‚Geist‘ den Heiligen Geist zu begreifen, da ja doch die Bedeutung des Wortes eine gar mannigfache ist“[3].

Die Schrift unterscheidet, entgegnet der heilige Kirchenlehrer, genau zwischen einem geschaffenen und Gottes Geist. Wohl keine Stelle kann beigebracht werden, in welcher der Heilige Geist einfach mit πνεῦμα bezeichnet wird, ohne die Zusätze: „Geist Gottes, Geist des Vaters, Geist des Sohnes, Geist von mir, der Paraklet, Geist der Wahrheit, oder ohne den Artikel τό, um ihn als bestimmten, als den göttlichen Geist zu bezeichnen; oder endlich ohne dafs der Zusammenhang die Beziehung auf den Heiligen Geist fordert.“[4]

Während also durch diese Zusätze der Heilige Geist als die dritte Person der Gottheit bezeichnet wird, hat die besprochene Stelle mit allen diesen nichts gemein. Es ist vielmehr in der Schrift eine Menge von Stellen zu finden, in denen das gewöhnliche Wort „Geist“ einen geschaffenen Geist bedeutet wie den Menschengeist, den Sturmwind, ferner den Sinn der Schrift[5].

Nach dieser Auseinandersetzung legt Athanasius den Pneumatomachen den Gedanken nahe, ob es nicht besser wäre, an einen dieser „Geister“ zu denken, da der Prophet ja offenbar von einem geschaffenen Geist rede, als ohne Anhaltspunkte den Heiligen Geist unter diesem πνεῦμα verstehen zu wollen[6].

Dagegen wenden jene ein, dafs der Kontext der Stelle auf den Heiligen Geist hindeute, da zugleich von Christus die

---

[1] Spr. 8, 22. [2] Athanasius richtet sich gegen die Tropiker.
[3] Ad Serap. 1, n. 3 (26, 536 C).
[4] Ebd. n. 4, 5 (537 A bis 540 A). [5] Ebd. n. 6, 7, 8 (541—549).
[6] Ebd. n. 8 (549 B—C); vgl. De Trinit. et Spir. s. n. 20 (26, 1215 C).

Rede sei[1]. Athanasius entgegnet: „Also dafs der Heilige Geist mit Christus genannt wird, habt ihr beobachtet; wo habt ihr denn entdeckt, dafs er seiner Natur nach vom Sohne getrennt wird, welchen ihr nicht zu einem Geschöpfe macht? — Welche Gemeinschaft und Ähnlichkeit hat denn das Geschöpf mit dem Schöpfer? Es würde ja genügen, unter dem ‚Pneuma' den Hauch des Windes zu verstehen."[2] Gegenüber der hartnäckigen Behauptung der Häretiker, an dieser Stelle sei von Christus die Rede, findet Athanasius eine zweite Erklärungsform. Er sagt das Wort „den Menschen Christus verkündigen" könne sich nur auf die Menschwerdung beziehen und finde seine Parallele in Isaias 7, 14: „Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und du wirst ihm den Namen Emmanuel geben." Im Zusammenhange damit sei nur möglich, dafs hier vom Geiste der Erneuerung die Rede sei, wie der Herr durch Ezechiel (36, 26) versprochen habe: „Ich werde euch ein neues Herz und einen neuen Geist geben", und wie David (Ps. 103, 29) besage: „Du sendest aus deinen Geist, und erneuerst das Angesicht der Erde." „Wie kann also hier", schliefst der hl. Athanasius, „das πνεῦμα der Geist Gottes sein, wenn wir durch denselben erneuert werden, während er selbst geschaffen sein soll?"[3]

Der Sohn Gottes sollte nach der Ansicht der Häretiker kein Geschöpf sein, warum sollte dann der Heilige Geist, in welchem der Vater durch das Wort alles vollbringt, ein solches sein? Unser Geist ist ja geschaffen und nach dem Sündenfalle erneuert worden, indem Gott durch die Menschwerdung des Logos in der Kreatur erschien, um einen neuen Menschen zu schaffen, der nach dem hl. Paulus geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit[4].

---

[1] Ad Serap. 1, n. 9 (552 B). Die Pneumatomachen kamen auf diesen Gedanken dadurch, dafs die LXX die Stelle: וּבֹרֵא רוּחַ וַיַּגֶּד לְאָדָם מַה־שִּׂחוֹ übersetzt mit κτίζων πνεῦμα καὶ ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν Χριστὸν αὐτοῦ, während שִׂיחַ = cogitatio ist.

[2] Ebd. [3] Ebd. (553 B).

[4] Ebd. (553 C). Eph. 2, 15; 4, 24.

Athanasius, welcher ohne Kenntnis der hebräischen Sprache die Erklärung dieser Stelle in zwar gekünstelter, aber geistreicher Form unternahm, hatte seinen Zweck erreicht. Nicht in einseitiger, gezwungener Deutung der einzelnen Worte oder gar zusammenhangsloser Erklärung eines einzelnen Verses liegt nach ihm die Kunst, die Heilige Schrift in ihrem richtigen Sinne zu erfassen; vielmehr in einer zwar ins einzelne gehenden, aber nicht an dem Buchstaben hängenden, in einer ebenso von rein litteraler wie nur metaphorischer Interpretation entfernten Hermeneutik.

Ein zweites Beispiel seiner grofsen Gewandtheit und staunenswerten Schriftkenntnis giebt uns der Heilige in der Auslegung der Stelle 1 Tim. 5, 21: „Ich bezeuge vor Gott und dem Herrn Jesus Christus und seinen auserlesenen Engeln", aus welcher die Tropiker die Engelnatur des Heiligen Geistes zu folgern suchten; denn der Apostel nenne in seinem Briefe zuerst Gott Vater, dann Christus, und an dritter Stelle die Engel, zu welch letzteren der Heilige Geist zu zählen sei, wenn er auch dem Range nach über ihnen stehe[1].

Dieser Hypothese gegenüber macht Athanasius geltend, dafs ihre Lehre nicht mehr christlich sei, sondern eine Erfindung eines gottlosen Valentinus, welcher behauptet habe, bei der Sendung des Parakleten seien die gleich ewigen Engel mit dem Heiligen Geist gesandt worden; zudem würden die Häretiker absurderweise, wenn sie die Engel mit dem Heiligen Geist gleichstellten, dieselben in die Dreieinigkeit aufnehmen, so dafs sie dann nicht mehr als Diener der göttlichen Heilsordnung gelten könnten. „Wo in der Heiligen Schrift", fährt Athanasius fort, „haben sie denn gefunden, dafs der Heilige Geist ein Engel genannt wird?"[2] Im Gegenteil, ein Engel bezeichnet sich ausdrücklich als Diener des göttlichen Geistes. Der Heilige Geist wird Paraklet genannt, Geist der Kind-

[1] Ad Serap. 1, n. 10 (556 C): ἐκεῖνοι φάσκουσιν, ἐπειδὴ τὸν Θεὸν καὶ τὸν Χριστὸν ὠνόμασεν, εἶτα τοὺς ἀγγέλους, ἀνάγκη τοῖς ἀγγέλοις συναριθμεῖσθαι τὸ Πνεῦμα, τῆς τε αὐτῶν εἶναι συστοιχίας καὶ αὐτὸ καὶ ἄγγελον εἶναι μείζονα τῶν ἄλλων.

[2] Ebd. n. 11 (557 A).

schaft, der Heiligung, Geist Christi, aber nirgends Engel oder Erzengel. Deshalb kann auch nicht unter dem Engel, dessen der Prophet Zacharias Erwähnung thut, der Heilige Geist verstanden werden[1].

Weiter fragt Athanasius: Welcher von den auserwählten Engeln soll der Trias beigezählt werden? Welcher von ihnen liefs sich in Gestalt einer Taube auf den Jordan nieder? Warum hiefs es nicht, als sich der Himmel öffnete: Einer der auserwählten Engel stieg herab? Warum sagte der Herr, als er von der Vollendung redete, mit ausdrücklichen Worten: „Der Menschensohn wird seine Engel senden“[2], und: „Die Engel werden ausgehen“[3]; als er dagegen seinen Jüngern den Heiligen Geist gab: „Nehmet hin den Heiligen Geist“[4], und: „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“? „Nicht einen Engel hat er der Gottheit zugeordnet, nicht durch eine Kreatur uns mit Gott verbunden, sondern durch den Heiligen Geist, den er nicht als einen Engel zu senden verhiefs, den Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, von ihm nimmt und gegeben wird.“[5]

Ebenso ist im Alten Testament gelehrt, dafs der Heilige Geist mit den Engeln als blofsen Geschöpfen nichts gemein habe. Moses, welcher wufste, dafs die Engel zu den Geschöpfen gehören, der Heilige Geist aber eins sei mit dem Sohne und Vater, empfing den Auftrag, das Volk in das Land der Verheifsung zu führen mit den Worten: „Meinen Engel will ich hersenden vor deinem Angesichte.“[6] Da er aber wohl erkannte, dafs der Führer des Volkes ein Geschöpf sei, bat er den Herrn, er möchte ihm selbst Führer sein. Dies erfüllte Gott folgendermafsen nach der Erzählung des Propheten Isaias: „Es kam vom Herrn der Geist und war ihr Führer.“[7] Daraus folgt, schliefst Athanasius, „dafs der Geist

[1] Zach. 4, 5; Ad Serap. 1, n. 11 (557 C).
[2] Matth. 13, 41. [3] Ebd. 49. [4] Joh. 20, 22.
[5] Ad Serap. 1, n. 11 (560 B).
[6] 2 Mos. 33, 2. [7] Is. 63, 14.

nicht ein Engel, nicht ein Geschöpf, sondern der Gottheit des Vaters und Sohnes eigen ist“ [1].

Die Arianer machten den weiteren Einwand, warum der Apostel den Heiligen Geist an dieser Stelle ganz unerwähnt gelassen habe? Athanasius entgegnet, dafs mit gleichem Rechte gefragt werden könnte, warum der Apostel nicht auch Erzengel, Cherubim u. s. w. nenne; übrigens bedeute diese Frage nichts anderes als dem Apostel Gewalt anthun und die Schrift nicht kennen. Was wollten sie dann zu Isaias [2] sagen, wenn er schreibt: „Nun sendet mich der Herr und sein Geist“, und Aggäus [3]: „Ich bin bei euch, sagt der allmächtige Herr. Und mein Geist steht in eurer Mitte“? Es wird ja in beiden Stellen nur des Herrn und des Geistes Erwähnung gethan. „Wenn sie nun sagen: der Herr sei der Sohn, was werden sie dann, wenn sie in gleicher Weise wie bei der Stelle des heiligen Apostels an Timotheus verfahren, vom Vater sagen? Verstehen sie aber unter ‚Herr‘ den Vater, was werden sie dann vom Sohne halten? Sie müssen sagen, dafs er entweder überhaupt nicht existiere, oder dafs er zu den Geschöpfen gehöre.“ [4] Ebenso liefsen sich, sagt Athanasius, noch viele Stellen anführen, in denen der Sohn ohne den Vater genannt [5], oder in welchen mit dem Sohne oder dem Vater eine menschliche Person zusammengestellt sei [6].

„Katholische Lehre ist der Glaube an die untrennbare und in sich geeinte heilige Dreifaltigkeit. Wenn der Vater genannt wird, so ist auch sein Logos und der Heilige Geist, der im Sohne ist, miteingeschlossen.“ [7] „Daher wird in gleicher Weise der Heilige Geist mit Vater und Sohn gezählt.“ [8]

---

[1] Ad Serap. 1, n. 12 (561 B). [2] Is. 48, 16.

[3] Agg. 2, 5. 6. [4] Ad Serap. 1, n. 13 (564 B).

[5] De Trinit. et Spir. s. n. 3, 4, 5 (26, 1193 f). Über die Echtheit der Schrift vgl. Stülcken, Athanasiana, Texte und Unt. N. F. 4, 4 (1899) 64, 75 f.

[6] Ad Serap. 1, n. 14 (564 C).

[7] Ebd. (565 A): ἡ ἁγία καὶ μακαρία Τριὰς ἀδιαίρετος καὶ ἡνωμένη πρὸς ἑαυτήν ἐστι· καὶ λεγομένου τοῦ Πατρὸς πρόσεστι καὶ ὁ τούτου Λόγος καὶ τὸ ἐν τῷ Υἱῷ Πνεῦμα. [8] De Trinit. et Spir. s. n. 4 (1194 B).

In der lateinisch erhaltenen Schrift „Über die Trinität und den Heiligen Geist" erwähnt Athanasius noch eine dritte Stelle, welche von den Häretikern beigezogen wurde (Joh. 1, 3): „Alles ist durch ihn gemacht worden, und ohne ihn ist nichts gemacht." Athanasius sucht die Annahme, unter dem „allem" sei auch der Heilige Geist inbegriffen, in der Art lächerlich zu machen, dafs er sagt: „Wenn ihr hört, dafs David im Heiligen Geiste sagt: ‚Alles dient dir', so werdet ihr sagen: ‚auch der Heilige Geist'. Allein wie sollte der Heilige Geist uns frei machen, zur Gotteskindschaft führen, wie der hl. Paulus schreibt: ‚Nicht habt ihr den Geist der Knechtschaft erhalten, sondern den Geist der Gotteskindschaft, in welchem wir rufen: Abba, Vater?'[1] Wenn der Heilige Geist es ist, welcher sagt: Alles ist durch den Sohn geschaffen worden, so hätte er, wenn er selbst ein Geschöpf wäre, sagen müssen: Alles und auch ich bin geschaffen worden. Weil der Heilige Geist nicht ein Glied des geschaffenen Alls ist, sondern die dritte Person der heiligen Dreieinigkeit, hat er gesagt: Alles (nämlich was nicht eine Person der Trinität ist) ist durch den Sohn geschaffen worden."[2]

Auch wird, fügt Athanasius bei, der Heilige Geist gar nie unter den Geschöpfen aufgezählt. „Die drei Jünglinge im Feuerofen forderten jegliche Kreatur auf, den Herrn zu preisen; allein nicht sagten sie: ‚Es preise den Herrn der Geist', da sie wohl wufsten, dafs derselbe nicht zu den Geschöpfen zu zählen sei."[3]

2. Athanasius verfolgte das Ziel, den Spitzfindigkeiten der Pneumatomachen auf den Grund zu gehen und den Schein des Rechts ihnen zu benehmen. Da sie nun, wie Athanasius sagt, nicht mehr Stoff in der Heiligen Schrift für ihre Behauptungen fanden, so schöpften sie aus dem Unrat ihres Herzens und entgegneten: „Wenn der Heilige Geist kein geschaffenes Wesen und keiner aus den Engeln ist, sondern vom

[1] Röm. 8, 15. [2] De Trinit. et Spir. s. n. 1 (1191, 1192).
[3] Ebd. n. 2 (1193 B).

Vater ausgeht, wie auch der Sohn, dann sind der Logos und der Heilige Geist zwei Brüder. Ferner sagen sie: Wenn der Heilige Geist somit der Bruder des Logos ist, wie kann dann dieser der Eingeborene sein und warum werden sie nicht gleichgestellt, sondern der eine nach dem Vater, der andere nach dem Sohne gezählt? Und warum wird, wenn er aus dem Vater ist, nicht auch von ihm gesagt, dafs er gezeugt oder dafs er Sohn sei; warum wird er schlechtweg Heiliger Geist genannt? Ist er aber der Geist des Sohnes, so ist der Vater der Grofsvater des Heiligen Geistes." [1]

„So treiben die Gottlosen ihren Spott, indem sie in unnützer Weise die Tiefen Gottes ergrübeln, welche niemand kennt als der von ihnen geschmähte Geist Gottes. Man sollte ihnen zwar nicht mehr antworten, sondern nach der Vorschrift des Apostels sie als Ketzer meiden; vielmehr sollte man sie in entsprechender Weise fragen und von ihnen eine Antwort fordern, wie sie dieselbe von uns verlangen. Sie mögen also sagen, ob auch der Vater aus einem Vater stamme und ob noch ein anderer mit ihm gezeugt sei, und ob dann diese beiden Brüder seien; wer ferner ihr Vater und der Grofsvater des Sohnes und Geistes sei? Sie verneinen diese Fragen. Weshalb sprechen sie dann von einem Vater, wenn er doch selbst nicht aus einem Vater gezeugt ist? Und wie kann derjenige einen Sohn haben, welcher selbst nicht zuvor Sohn war? Es ist dies zwar eine lästerliche Frage, aber die Spötter müssen mit Spott behandelt werden, damit sie wenigstens ihren Unverstand ersehen; denn Gott ist nicht wie ein Mensch, der sich erfrecht, etwas Menschliches von ihm zu erforschen." [2]

Athanasius fährt fort: „Um ihnen nicht durch das Stillschweigen unserseits einen Vorwand zu Unverschämtheit zu lassen, geben wir zur Antwort, dafs vermöge der Einzigkeit der göttlichen Verhältnisse Gottes Sohn ebensowenig einen Bruder hat als Gott Vater einen Vater. Gott Vater ist nicht

[1] Ad Serap. 1, n. 15 (565 C bis 568 B). [2] Ebd. (568 A—C).

in menschlicher Weise Vater, dessen Natur sich durch Teilung in wiederholten Zeugungen vervielfältigen kann. Daher zeugt auch der Sohn nicht, wie er selbst gezeugt worden ist, sondern ist ganz das Ebenbild des ganzen Vaters; in der Gottheit allein ist der Vater ganz und gar Vater, und nichts anderes, und der Sohn ganz und gar Sohn, und nur das. Daher ist es Unsinn, von einem Bruder des Sohnes oder vom Vater als Grofsvater zu reden. In der Schrift wird daher der Heilige Geist nicht Sohn genannt, damit man ihn nicht für einen Bruder halte, auch nicht des Sohnes Sohn, damit man den Vater nicht als Grofsvater ansehe, sondern der Sohn ist Sohn des Vaters und der Heilige Geist Geist des Vaters genannt. So giebt es eine Gottheit in der Trinität.“ [1]

„Die Einzigkeit der göttlichen Wesensverhältnisse ist über solche Witzeleien unendlich erhaben, und es ist deshalb eine grofse Verirrung, den Heiligen Geist ein Geschöpf zu nennen. Denn dafs er kein Geschöpf ist, folgt daraus, dafs der Dreieinigkeit nichts Fremdartiges beigemischt, sondern sie unteilbar und sich selbst gleich ist. Wer jedoch noch etwas mehr als dieses sucht, der widersetzt sich dem göttlichen Gebote: ‚Sei nicht weiser, als es nötig ist, damit du in keine Dummheit verfällst‘ [2], da ja nicht einmal über die kreatürlichen Dinge volle Klarheit herrscht; z. B. sollen diejenigen, welche über alles ohne Bedenken sprechen, die Frage beantworten, aus welcher Substanz der Himmel gemacht sei und die Sonne und die Sterne. Aber wie sollte es eine Kunst sein, solche Menschen aus den Dingen am Himmel ihres Unverstandes zu überführen, da man nicht einmal hier auf Erden Natur und Wachstum der Pflanzenwelt, wie die Mischungen des Wassers, die Bildung und den Bestand der Tierwelt kennt?

„Mit Recht kann man daher zu ihnen sagen: O ihr Thoren, die ihr alles waget, warum hört ihr nicht auf, über die heilige Trias nachzugrübeln, und warum glaubet ihr nicht, dafs sie

[1] Ad Serap. 1, n. 16 (568 C bis 569 B). [2] Pred. 7, 17.

ist, wenn doch der Apostel sagt: ‚Man mufs vor allen Dingen Gott glauben, dafs er ist, und dafs er denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein werde.‘“ [1]

§ 2. Die göttliche Natur des Heiligen Geistes.

In engster Verbindung mit der Widerlegung der Gegner steht die positive Darlegung der bestrittenen Lehre. Auch Athanasius wandte sich nach Besiegung seiner Widersacher der Heiligen Schrift zu, „denn unnütz sind solche Versuche; darum lernen wir, was in der Schrift enthalten ist“ [2].

1. „Der gottbestellte Arzt“ [3] erkannte, dafs er in gleicher Weise wie das Konzil von Nicäa, welches den Kern und das Wesen des Trinitätsdogmas in dem Ausdruck der Homousie zusammenfafste, die wesentliche Einheit der drei göttlichen Personen gegenüber den Pneumatomachen als grundlegenden Glaubensgedanken verteidigen mufste. Zu einem lebendigen Gottesbegriff gehörte ja notwendig die wesensgleiche Dreiheit: „Beide Sekten (Arianer und Pneumatomachen) haben den Widerspruch gegen die Wahrheit unter sich geteilt, so dafs sie, indem die einen von dem Worte, die andern von dem Geiste Niedriges denken, sich ebenderselben Lästerung gegen die Dreieinigkeit schuldig machen.“ [4]

Die Trinität ist eine numerische Wesenseinheit: „Wollen sie wegen der Einheit des Logos mit dem Vater nicht zugeben, dafs der Sohn eines aus den Geschöpfen ist, sondern glauben sie, dafs er Schöpfer sei, warum nennen sie den Heiligen Geist, welcher ebenso mit dem Sohne eins ist, wie dieser mit dem Vater, ein Geschöpf? Warum bemerken sie nicht, dafs es, wie die Einheit in der Gottheit nicht bestehen kann, wenn man den Sohn vom Vater trennt, nicht mehr dieselbe, sich selbst gleiche Dreiheit ist, wenn man den Geist vom Logos trennt, ihn als ein in der Gottheit fremdes und von ihm verschiedenes Wesen setzt? So würde ja die Dreieinigkeit nicht

[1] Ad Serap. 1, n. 17—18 (569 C bis 573 A). Hebr. 9, 6.
[2] Ad Serap. 1, n. 19 (573 B). [3] Basil., Ep. 82 (32, 460 B).
[4] Ad Serap. 1, n. 1 (532 A).

mehr ein Wesen sein, sondern aus zwei verschiedenen Naturen bestehen. Wie läfst sich eine solche Theologie denken, welche aus Schöpfer und Geschöpf besteht? Entweder ist keine Trias, sondern eine Dyas, an welche sich das Geschöpf anreiht, oder wenn eine Trias ist, wie es wirklich der Fall ist, so kann man ohne die Trias zu trennen und aufzulösen, den Geist der Trias nicht mit den Geschöpfen zusammenstellen, welche unter der Trias stehen." [1]

„Wäre also der Heilige Geist", schliefst Athanasius weiter, „ein Geschöpf, so könnte er nicht mit der Trias verbunden sein, denn die ganze Dreiheit ist ein Gott." [2] Wenn ein Glied aus der Trinität herausgenommen ist, dann bleibt keine Wahrheit mehr und kein Christentum: „Wenn nach eurer Einbildung, o Tropiker, dieses nicht so ist, sondern der Geist ein Geschöpf, so bleibt nichts Sicheres und Wahres mehr übrig." [3] Ohne den Geist würde ein wesentliches Moment der Trinität fehlen: „denn in ihm ist offenbar die Trinität vollendet" [4].

Der hl. Athanasius sah die trinitarische Daseinsweise Gottes als eine notwendige Bestimmung des Gottesbegriffes an und macht daher den Tropikern, welche die Dreiheit in Gott als etwas Zufälliges und Unwesentliches betrachten, den Einwand, weshalb sie denn das Trinitätsverhältnis gerade mit dem Heiligen Geiste abschliefsen und nicht auf eine Vielheit von Geistern ausdehnen: „Was ist das für ein Wahnsinn, dafs ihr so ungerecht von Gott denket, welchem ihr nicht alle Engel oder alle Geschöpfe, sondern nur einen aus ihnen Gott und seinem Worte beizählet? Denn nachdem ihr einmal den Geist für einen Engel und ein Geschöpf gehalten und ihm eine Stelle in der Dreieinigkeit angewiesen habt, so hättet ihr nicht einen, sondern auch alle geschaffenen Engel in dieselbe einreihen sollen; es wäre nicht mehr eine Dreiheit, sondern irgend eine zahllose Vielheit in der Gottheit; damit doch eure Einweihung,

[1] Ad Serap. 1, n. 2 (533 A—B).
[2] Ebd. n. 17 (569 C). [3] Ebd. n. 30 (600 A).
[4] Ebd. n. 25 (589 B): δείκνυται τέλειαν εἶναι ἐν τούτῳ τὴν Τριάδα.

welche in dieser Gottheit zu geschehen scheint, hierhin und dorthin zerteilt durch die Mannigfaltigkeit unhaltbar würde.“ [1]

Im Gegensatz zu den semiarianischen und arianischen Lehren, nach welchen die Trinität aus göttlichen und kreatürlichen Wesen bestehen oder zu einer Zweiheit verschmolzen würde, stellt Athanasius das christliche Glaubensbewufstsein in der Weise dar, dafs der Trinität nichts Fremdartiges beigemischt [2] oder eine Person aus derselben ausgeschieden werden dürfe, dafs die Dreiheit vielmehr eine unzertrennliche sei. „Dies genügt für unsere Erkenntnis, dafs der Heilige Geist kein Geschöpf sein kann, weil die Trinität untrennbar, sich selbst gleich ist und daher nichts Fremdes in sich begreift.“ [3] „Eine solche Verbindung und Einigung findet in der heiligen Dreifaltigkeit statt; wer wird dann noch entweder den Sohn vom Vater oder den Heiligen Geist vom Sohne und Vater trennen?“ [4]

Das ist nach Athanasius der Geist und das Wesen des Christentums [5], dafs alle drei Personen in gleicher Weise Gott sind: „Die Einheit der Trinität ist unteilbar, weshalb die heilige Dreieinigkeit, welche dieselbe ist in sich selbst und mit sich vereint, nichts von den geschaffenen Dingen in sich hat.“ [6] „Der Heilige Geist ist also von dem Wesen des Vaters und Sohnes untrennbar“ [7], denn „unteilbar ist die heilige, vollkommene und selige Dreieinigkeit“ [8]. „Untrennbar ist der Heilige Geist vom Sohne.“ [9]

Athanasius führte den Pneumatomachen den Beweis, dafs es in der heiligen Trinität undenkbar sei, ein Geschöpf aufzunehmen; er geht aber noch einen Schritt weiter und leitet

[1] Ad Serap. 1, n. 29 (596 D bis 597 A). Vgl. Dorner, Lehre von der Person Christi, Stuttgart 1845, 901, 927.
[2] Ad Serap. 1, n. 20 (577 A). [3] Ebd. n. 17 (569 C).
[4] Ebd. n. 20 (576 D bis 577 A).
[5] Ebd. 2, n. 7 (620 B). Vgl. ebd. 1, n. 28, 29.
[6] Ebd. 1, n. 30 (600 A).
[7] Tom. ad Antioch. n. 5 (26, 801 C).
[8] Ad Serap. 4, n. 12 (652 C).
[9] Ebd. 3, n. 5 (616 B). Vgl. ebd. 1, n. 31.

die Gottheit des Heiligen Geistes aus dem gegenseitigen Ineinandersein der göttlichen Personen ab, was besonders geeignet ist, die absolute Gleichheit auszusprechen.

„Da der Geist dieselbe Natur hat in Beziehung auf den Sohn, wie sie der Sohn in Beziehung auf den Vater hat, wie wird derjenige, welcher den Heiligen Geist ein Geschöpf nennt, nicht notwendig dasselbe auch vom Sohne denken? Denn wenn der Geist des Sohnes geschaffen ist, so wird folgen, dafs sie auch das Wort des Vaters ein Geschöpf nennen. Wollen aber diejenigen, welche hinsichtlich des Geistes so etwas behaupten, nicht an die Irrlehre des Arius sich halten, so sollen sie auch dessen Worte fliehen und gegen den Heiligen Geist nicht gottlos sein. Denn wie der Sohn, der im Vater ist, und in dem auch der Vater ist, kein Geschöpf, sondern dem Wesen des Vaters eigen ist — denn dieses scheint auch ihr zu behaupten —, ebenso ist es nicht erlaubt, den Heiligen Geist, der im Sohne ist, und in welchem der Sohn ist, den Geschöpfen beizuzählen oder ihn vom Worte zu trennen und so die Dreieinigkeit unvollkommen zu machen.“ [1] „Wer den Heiligen Geist ein Geschöpf nennt, wird veranlafst, zu behaupten, dafs das Wort in dem Vater ein Geschöpf sei“ [2]; denn „der Geist ist nicht aufser dem Worte, sondern ist, da er im Worte ist, vermittelst desselben auch in Gott“ [3]. „Weil er der Geist Gottes ist, so steht von ihm geschrieben, dafs er in Gott ist; denn ‚was in Gott ist, weifs niemand als der Geist Gottes, der in ihm ist‘ [4]; so sagt auch der Sohn: ‚Ich bin im Vater, und der Vater in mir.‘ [5] Da der Geist in dem Logos ist, so mufste er auch in Gott sein durch den Logos.“ [6]

Der hl. Athanasius betont häufig, dafs gerade das gegenseitige Ineinandersein der Personen der klarste Beweis auch für die Gottheit des Heiligen Geistes sei, dafs aber auch die

[1] Ad Serap. 1, n. 21 (580 C bis 581 A).
[2] Ebd. n. 22 (581 C). [3] Ebd. 3, n. 5 (632 C).
[4] 1 Kor. 2, 11. [5] Joh. 14, 11.
[6] Ad Serap. 3, n. 6 (633 B—C).

Inkonsequenz der Tropiker am besten zum Vorschein komme, wenn sie nur gegen den Heiligen Geist vorgehen, welcher doch ebenso dem Vater und Sohne innewohne wie der Sohn dem Vater und Geiste [1].

Durch die Perichorese sind die göttlichen Personen in Gott identisch mit dem göttlichen Wesen selbst; daher kann nicht eine Person von der andern verschieden sein, sondern die Trinität ist sich selbst wesensgleich und natureigen: „Es ist also erwiesen, dafs auch der Heilige Geist von den Geschöpfen verschieden ist, dafs er vielmehr dem Sohne eigen und Gott nicht fremd ist.“ [2] „Der Geist, welcher Geist Gottes genannt wird und in ihm ist, unterscheidet sich weder von der Natur des Sohnes noch von der Gottheit des Vaters.“ [3] „Der Geist ist kein Geschöpf, sondern dem Wesen des Vaters eigen, eigen auch Gott und in ihm.“ [4] „Ist der Sohn, weil er aus dem Vater ist, deshalb der Wesenheit desselben eigen, so mufs auch der Geist, der aus Gott ist, dem Wesen nach dem Sohne eigen sein.“ [5] „Der Heilige Geist ist dem Worte und Gott eigen und mit ihnen von gleicher Wesenheit.“ [6] „Der Geist ist untrennbar von der Gottheit und dem Sohne eigen.“ [7] „Der Heilige Geist ist eigen der Wesenheit des Sohnes, also auch Gottes.“ [8] Aus dieser Natureigenheit folgt aber auch die Gleichheit und Einheit des Wesens. „Der Geist hat dieselbe Gottheit, dieselbe Macht und dasselbe Wesen wie Gott.“ [9] „Der Heilige Geist hat dieselbe Einheit dem Sohne, wie dieser dem Vater gegenüber.“ [10] „In der Trinität ist eine Gottheit.“ [11] „Es ist eine Gottheit in drei Personen.“ [12]

---

[1] Vgl. Ad Serap. 1, n. 23, 24, 31.

[2] Ebd. n. 25 (588 C): ἄλλο ἄρα τῶν κτισμάτων ἐστὶ τὸ Πνεῦμα, καὶ δέδεικται μᾶλλον ἴδιον εἶναι τοῦ Υἱοῦ, καὶ οὐξένον τοῦ θεοῦ.

[3] Ebd 4, n. 3 (640 C).

[4] Ebd. n. 4 (641 C). Vgl. ebd. 1, n. 25, 26.

[5] Ebd. 1, n. 25 (588 C). [6] Ebd. n. 27 (593 C).

[7] Ebd. n. 11 (557 B). [8] Ebd. 4, n. 4 (641 C).

[9] Ebd. 1, n. 24 (588 A). Vgl. ebd. 4, n. 3.

[10] Ebd. 1, n. 2 (533 A). [11] Ad Iov. n. 4 (26, 820 A).

[12] C. Arian. 1, n. 18 (26, 48 C): μία θεότης ἐστὶν ἐν Τριάδι.

Die Einheit der Gottheit begründet die Einheit des Glaubens: „Es haben die Väter von Nicäa den Heiligen Geist nicht von Vater und Sohn getrennt, sondern ihn vielmehr mit Vater und Sohn verherrlicht, in dem einen Glauben an die heilige Trinität, wie auch eine Gottheit in derselben ist.“ [1]

Athanasius schliefst aber auch umgekehrt von der Einheit des Glaubens auf die Einheit der Gottheit: „Wie die Taufe eine ist, welche in dem Vater, Sohn und Heiligen Geist erteilt wird, und wie ein Glaube an die Dreieinigkeit ist, ebenso hat die heilige Dreieinigkeit, welche dieselbe ist in sich selbst und mit sich selbst vereint, nichts von den gemachten Dingen in sich, und diese Einheit der Trinität ist unteilbar, und der Glaube an dieselbe ist nur einer.“ [2] „Ungeteilt ist die Dreieinigkeit und eine ist die Gottheit derselben; und ein Gott ist über alles, durch alles und in allem. Dieses ist der Glaube der katholischen Kirche. Denn in der Dreieinigkeit hat sie der Herr gegründet und befestigt, da er sprach: ‚Gehet hin, lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes‘. Wäre aber der Geist ein Geschöpf, so würde er denselben nicht dem Vater an die Seite gestellt haben, damit nicht die Dreieinigkeit sich selbst ungleich wäre, wenn etwas Fremdartiges und Verschiedenes mit ihr verbunden würde; denn was fehlte Gott, dafs er etwas, was eine verschiedene Wesenheit hätte, annehmen und mit ihm verherrlicht werden sollte. Darum hat ihn selbst der Herr mit dem Namen seines Vaters verbunden, um zu zeigen, dafs die heilige Dreifaltigkeit nicht aus Verschiedenem bestehe, sondern dafs ihre Gottheit nur eine ist. Da Paulus dieses wufste, lehrte er, dafs es nur eine Gnade gebe, welche in der Dreieinigkeit verliehen werde mit den Worten: ‚Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe‘ [3]. Wie aber nur eine Taufe ist, so ist auch nur ein Glaube; denn wer an den Vater glaubt, der weifs in dem Vater den Sohn, und den Geist

[1] Ad Iov. n. 4 (26, 820 A). [2] Ad Serap. 1, n. 30 (597 B).
[3] Eph. 4, 5.

nicht aufser dem Sohne, und darum glaubt er sowohl an den Sohn als an den Heiligen Geist; denn eine ist die Gottheit der Dreieinigkeit, welche aus dem einen Vater erkannt wird.“ [1]

In ähnlicher Weise spricht Athanasius zur Erklärung der Stelle: „Wer wider den Menschensohn redet, dem kann vergeben werden; wer aber etwas wider den Heiligen Geist redet, dem wird nicht vergeben werden weder in dieser noch in jener Welt.“ „Würde die Taufe nur im Namen des Heiligen Geistes allein gegeben werden, so könnte man mit Recht sagen, die Getauften sündigen blofs gegen den Heiligen Geist; da sie aber im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes erteilt wird, und auf diese Weise ein jeder, der getauft wird, eingeweiht wird, so lästern notwendig diejenigen, welche nach der Taufe sündigen, die heilige und ungeteilte Dreifaltigkeit.“ [2]

2. Athanasius widerlegt kurz und präzis die Pneumatomachen. Wie der Heilige Geist als die dritte Person der Trinität nicht ein Geschöpf sein kann, so streitet gegen diese Annahme auch sein ganzes Wesen, welches einen unvereinbaren Gegensatz zwischen ihm und den Geschöpfen offenbart. Hierbei folgt Athanasius dem Beweisgange, welchen er für die Gottheit des Sohnes eingeschlagen hat[3].

Der Heilige Geist unterscheidet sich von den Geschöpfen hinsichtlich seines Ursprungs: „Die Geschöpfe sind aus nichts, und haben einen Anfang ihres Seins; denn im Anfange schuf Gott Himmel und Erde. Der Heilige Geist aber ist aus Gott und wird aus Gott genannt. Wenn aber der Sohn, weil er nicht aus nichts ist, sondern aus Gott, der Vernunft gemäfs kein Geschöpf sein kann, so folgt notwendig, dafs auch der Heilige Geist kein Geschöpf ist, zumal da er unstreitig aus Gott ist; denn die Geschöpfe sind aus nichts.“ [4] „Was aus Gott ist, das kann nicht aus nichts und nicht ein Geschöpf

[1] Ad Serap. 3, n. 6 (634 C bis 636 A).

[2] Ebd. 4, n. 12 (652 D). Über die Abfassungszeit und Echtheit von Ad Serap. 4, n. 8—23 siehe Stülcken a. a. O. 60, 79.

[3] Ad Serap. 3, n. 2, 3 (629). [4] Ebd. n. 2 (628 A).

sein, damit man nicht vermute, auch derjenige, aus welchem der Heilige Geist ist, sei ein Geschöpf. Wer wird solche Thoren anhören, da auch sie in ihrem Herzen sprechen: Es ist kein Gott? Denn wie niemand weifs, was im Menschen ist, als der Geist des Menschen, welcher in ihm ist, so weifs auch niemand, was in Gott ist, als der Geist Gottes. Ist es nicht Gotteslästerung, den Geist, welcher in Gott ist und die Tiefen Gottes erforscht, ein Geschöpf zu nennen? Wer diese Ansicht hat, wird veranlafst werden zu behaupten, dafs der Geist des Menschen aufserhalb des Menschen sei, und dafs das Wort im Vater ein Geschöpf sei." [1]

Der Heilige Geist hat in seinem Wesen nichts mit den Geschöpfen gemeinsam, überhaupt nichts, was dem Geschöpfe eigen ist[2]; „denn er ist nicht aus vielen, sondern einer und derselbe" [3].

„Wie es nur einen eingeborenen Sohn giebt, so ist auch nur ein Heiliger Geist, welcher vom Sohne gesendet wird, nicht viele, auch nicht einer aus vielen, sondern er ist der eine Geist selbst." [4] „Die Geschöpfe sind zahlreich und verschieden, Engel, Erzengel, Cherubim und Fürstentümer. Ist aber der Sohn, weil er nicht aus den vielen, sondern einer wie der Vater ist, kein Geschöpf, so wird gewifs auch der Heilige Geist (denn vom Sohne mufs man auch die Kenntnis des Geistes erlangen), kein Geschöpf sein." [5] „Der Heilige Geist ist nur einer, die Geschöpfe hingegen viele. Denn Engel giebt es unzählige; viele Lichter, Thronen, Herrschaften, Himmel, Cherubim, Seraphim und Erzengel. Wenn der Heilige Geist einer ist, die Engel zahlreich, welche Gleichheit hat dann der Geist mit dem Geschöpfe?" [6]

Dem Heiligen Geiste ist die Allgegenwart eigen wie den beiden andern göttlichen Personen. „Der Sohn ist überall, da er im Vater und der Vater in ihm ist. Die Geschöpfe

---

[1] Ad Serap. 1, n. 22 (582 B). [2] Ebd. n. 27 (593 C).
[3] Ebd. 3, n. 3 (629 C). [4] Ebd. 1, n. 20 (580 A).
[5] Ebd. 3, n. 3 (629 C). [6] Ebd. 1, n. 27 (593 B).

sind an abgeteilten Orten — ἐν μεμερισμένοις τόποις —, Sonne, Mond und die übrigen Lichter im Firmamente, die Engel im Himmel, die Menschen auf der Erde. Wenn aber der Sohn, weil er nicht an abgegrenzten Orten, sondern überall ist und aufser allem, kein Geschöpf ist, so wird folgerichtig auch der Heilige Geist kein Geschöpf sein, weil er nicht an begrenzten Orten ist, sondern alles erfüllt und aufser allem ist. Wenn der Geist alles erfüllt und im Worte mitten in allen Dingen gegenwärtig ist, die Engel unter ihm stehen und nur dort zugegen sind, wohin sie gesandt werden, so unterliegt es keinem Zweifel, dafs der Geist weder ein Geschöpf noch ein Engel ist.“ [1]

Im Beginne der arianischen Streitigkeiten wurde neben der Wesensgleichheit des Sohnes auch die Gleichewigkeit mit dem Vater bestritten [2]. Athanasius stellt gemäfs seinem bekannten Grundsatz in gleicher Weise wie beim Sohne die Ewigkeit als Kriterium der Gottheit des Heiligen Geistes auf: „In der Trinität mufs notwendig eine Ewigkeit sein.“ [3] „Wenn eine Dreieinigkeit ist und auf derselben der Glaube beruht, so sollen sie sagen, ob die Dreieinigkeit immer gewesen, oder ob es eine Zeit gab, in welcher sie nicht war. Ist die Dreieinigkeit ewig, so ist der Geist kein Geschöpf, da er von Ewigkeit her zugleich mit dem Worte und in ihm ist. Denn es gab eine Zeit, in welcher die Geschöpfe nicht waren. Ist er aber ein Geschöpf, so ist es, weil die Geschöpfe aus nichts sind, offenbar, dafs es einmal eine Zeit gab, in welcher nur eine Dualität war. Aus Veränderung und Zuwachs soll also die Dreieinigkeit bestehen! Wie der Sohn immer ist und daher kein Geschöpf, ebenso ist, weil die Dreieinigkeit immer war, in ihr kein Geschöpf; daher ist auch der Geist kein Geschöpf.“ [4]

Der Heilige Geist ist über die Schöpfung erhaben und von der Natur des Geschaffenen verschieden, da sein Wesen

[1] Ad Serap. 3, n. 4 (629 C); vgl. ebd. 1, n. 26.
[2] Hefele a. a. O. 1, 266. [3] Ad Serap. 1, n. 30 (597 C).
[4] Ebd. 3, n. 7 (636 C).

unveränderlich und unwandelbar ist[1]. „Unwandelbar und unveränderlich ist der Heilige Geist. Wenn niemand weifs, was in Gott ist, als der Geist Gottes, welcher in ihm ist, bei Gott aber keine Veränderung und kein Schatten des Wechsels stattfindet, so wird der Heilige Geist, welcher in Gott ist, mit Recht für unveränderlich und unvergänglich gehalten; die Natur der geschaffenen Dinge ist veränderlich, weil sie aufser dem Wesen Gottes sich befindet. Ja wir haben gehört, dafs der Teufel, welcher in der Mitte der Cherubim stand, wie ein Blitz vom Himmel gefallen ist. Wenn aber die Geschöpfe eine solche Natur haben, und dieses von den Engeln geschrieben steht, der Geist hingegen immer derselbe und unveränderlich ist, der Unveränderlichkeit des Sohnes teilhaft und allzeit mit ihm unveränderlich bleibt, welche Gleichheit findet dann zwischen dem Unveränderlichen und dem Veränderlichen statt?“[2] Der Heilige Geist bleibt immer derselbe und unveränderlich, auch wenn die Geschöpfe an ihm partizipieren: „Der Heilige Geist ist allzeit derselbe; denn er gehört nicht in die Klasse der teilnehmenden Wesen, sondern es nimmt an ihm alles teil; wenn aber der Geist immer derselbe ist und andere seiner teilhaftig macht, die Geschöpfe dagegen an ihm partizipieren, so ist der Heilige Geist weder ein Engel noch irgend ein anderes Geschöpf.“[3]

Die Gottheit des Heiligen Geistes findet auch in den Zeugnissen der Schrift des Alten und Neuen Testamentes ihre Bestätigung, in denen die Anbetung der Trinität bezeugt wird. Nirgends ist die Rede von einer Kreatur, welcher diese Ehre zu teil würde. „Als die Samariterin menschliche Vorstellungen auf Gott übertrug und glaubte, ihn an einem Orte anbeten zu müssen, da sagte der Herr: ‚Gott mufs man im Geiste und in der Wahrheit anbeten.‘ Wenn also angebetet wird im Geiste und in der Wahrheit, so wird im Geiste und im Sohne angebetet; denn der Sohn ist die Wahrheit. Warum

[1] Ad Serap. 1, n. 26 (589 C): ἄνω τῆς κτίσεως καὶ ἄλλο παρὰ τὴν τῶν γενητῶν φύσιν. Ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον ἐστι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.

[2] Ad Serap. 1, n. 26 (592 B). [3] Ebd. n. 27 (593 B).

sollte nicht der Heilige Geist mit dem Vater von uns angebetet werden? Denn wenn wir Gott anbeten im Geiste und im Sohne, d. h. durch den Geist und Sohn, beten wir zugleich mit dem Vater den Geist und den Sohn an. Paulus schreibt ja: ‚Es sollen im Namen Jesu sich beugen alle Völker, und es soll jegliche Zunge bekennen, dafs der Herr Jesus im Ruhme Gottes des Vaters sei.' Wenn nun diejenigen, welche im Namen Jesu ihre Kniee beugen, den Sohn mit dem Vater ehren, warum sollen die, welche im Geiste Vater und Sohn ehren, ihn selbst von der Anbetung ausschliefsen?" [1]

Um sich nicht den Schein zu geben, wie Athanasius sagt, dafs er sich nicht auf Schriftstellen berufen könne und nur seine eigenen Gedanken vortrage [2], verweist er auf das Alte Testament, in welchem sich bereits eine Erkenntnis von der Trinität vorhanden finde [3], ganz besonders auf die Anbetung der himmlischen Heerscharen, wie sie Isaias 6, 11 schildert: „Wer ist es, welchem die Lobpreisungen gelten, dem Vater oder dem Sohne oder gar dem Heiligen Geiste? Wahrscheinlich nach ihrer Ansicht dem Sohne, da sie sich an Johannes halten, welcher vom Sohne ähnliches erwähnt. Aber wie ist damit zu vereinbaren, dafs Paulus diese Stelle auf den Heiligen Geist bezieht? Es ist also von Johannes der Sohn Gottes, von Paulus aber der Heilige Geist an dieser Stelle interpretiert worden, welcher auf einem hohen, erhabenen Throne sitzend angebetet, gelobt und verherrlicht wird. Dagegen steht aber die Tradition aller christlichen Kirchen, welche in angemessener Weise bekennen, dafs der Vater von den Seraphinen in der Besorgung ihres Amtes gepriesen werde. Es ist nun die Frage, welche die Pneumatomachen entscheiden mögen: Wer hat Recht? Johannes oder Paulus oder alle christlichen Kirchen? Wenn sie richtig und ohne Vorurteil entscheiden, so werden sie zugeben, dafs der Vater mit dem Sohne und dem Heiligen Geiste hier verherrlicht werde." [4]

[1] De Trinit. et Spir. s. n. 15 (1207 B). [2] Ebd. n. 16 (1207 C).
[3] Atzberger, Die Logoslehre des Athanasius 239.
[4] De Trinit. et Spir. s. n. 16 (1208 A).

„Auch der Heilige Geist ist Herr Gott Sabaoth genannt und ist mit dem Vater und Sohn von den Seraphinen angebetet. Deshalb steht auch dreimal Heilig, um die ganze Trinität zu preisen.“ [1]

§ 3. Die Spiration des Heiligen Geistes.

Dem von dem hl. Athanasius geführten Beweis für die Gottheit des Heiligen Geistes, so schlagend er ist, fehlte doch noch ein Moment, welches für die Begriffe der Untrennbarkeit, Natureigenheit, der Homousie und Henusie und deren Anwendung auf die Trinität zur Vermittlung dienen sollte; es war die Spiration der dritten Person.

Während beim Sohne die im intellektuell-ethischen Wesen des Vaters begründete Zeugung die Wesensvermittlung bildet, ist für den Heiligen Geist der vermittelnde Faktor der Ausgang desselben aus Vater und Sohn; allerdings handelte es sich damals noch keineswegs um den Ausgang des Geistes von beiden Personen, sondern einzig um seine Gottheit.

Den Kern der athanasianischen Lehre über den Ausgang bildet der Satz: Der Heilige Geist geht aus vom Vater durch den Sohn. Der Ausgang aus dem Vater wurde von Athanasius in besonderer Weise betont, da den Homöusianern gegenüber, welche den Heiligen Geist durch den Sohn entstanden sein liefsen, die Existenz des Heiligen Geistes aus dem Wesen des Vaters abgeleitet werden mufste: „Vom Vater geht er insofern aus, als er vom Logos, der aus dem Vater nach dem Glauben ist, gesendet und gespendet wird.“ [2] „Der Heilige Geist geht vom Vater aus, gehört dem Sohne an und wird von ihm den Jüngern gegeben.“ [3] „Der Heilige Geist, der vom Vater hervorgebracht wurde, ist immer in den Händen des Vaters, der ihn sendet, und des Sohnes, der ihn bringt, durch den er alles erfüllte.“ [4]

---

[1] De Trinit. et Spir. s. n. 17 (1209 B).
[2] Ad Serap. 1, n. 20 (580 A). [3] Ebd. n. 11 (557 C).
[4] Expos. fid. n. 4 (25, 202 A).

„Gott ist seiend, von welchem auch der Geist.“ [1] „Wenn der Vater den Geist sendet, so verleiht ihn der Sohn durch seinen Hauch.“ [2]

Trotz der Gefahr, den Häretikern einen Anlafs geben zu können, die Geschöpflichkeit des Heiligen Geistes aus dem Ursprungsverhältnis zum Sohne ableiten zu wollen, und so sehr Athanasius darauf ausgeht, in erster Linie den Ausgang der dritten Person aus dem Vater zu erweisen, scheut er sich doch nicht, den Ausgang auch vom Sohne ausdrücklich zu lehren: „In dem eigentümlichen Verhältnis, in dem der Sohn zum Vater steht, steht der Heilige Geist zum Sohne. Wie der Sohn sagt: ‚Alles was der Vater hat, ist mein‘, ebenso werden wir finden, dafs dieses alles durch den Sohn auch in dem Heiligen Geiste ist. . . . Was mein ist, das ist des Vaters, so ist auch der Heilige Geist ein Eigentum des Vaters, er, welcher ein Eigentum des Sohnes genannt worden ist. In der ganzen göttlichen Schrift wirst du finden, dafs von dem Heiligen Geiste, von dem gesagt wird, dafs er des Sohnes sei, auch gesagt wird, dafs er Gottes sei. Wenn also der Sohn, weil er dem Vater eigentümlich angehört, und weil er der eigene Gezeugte desselben ist, kein Geschöpf ist, sondern mit dem Vater gleiche Wesenheit hat, so wird wohl der Heilige Geist kein Geschöpf sein; sondern derjenige ist gottlos, welcher es sagt, weil der Heilige Geist ein Eigentum des Sohnes ist, und weil er von ihm allen gegeben wird, und weil das, was er hat, des Sohnes ist.“ [3]

Der Unbegreiflichkeit des Trinitätsgeheimnisses mufs, wie Athanasius sagt, durch den Glauben und durch Beispiele nachgeholfen werden, wie „durch das des Ebenbildes, des Abglanzes, der Quelle, des Flusses, des Wesens und des Gleichbildes [4]“.

Besonders häufig argumentiert Athanasius, dafs der Heilige Geist, der das Bild des Sohnes sei, ebensowenig ein

[1] Ad Serap. 1, n. 22 (581 B). [2] Ebd. 4, n. 3 (641 B).
[3] Ebd. 3, n. 1 (625 A bis 628 A). [4] Ebd. n. 20 (577 B).

Geschöpf sein könne als der Sohn, welcher das Bild des Vaters sei: „Ferner heifst und ist der Geist ein Bild des Sohnes. Da nun jene bekennen, dafs der Sohn kein Geschöpf sei, so wird wohl auch das Bild desselben kein Geschöpf sein. Denn wie das Urbild ist, so mufs auch jenes beschaffen sein, dessen Abbild es ist. Wie daher mit Recht und Gebühr gesagt wird, dafs das Wort kein Geschöpf ist, weil es das Bild des Vaters ist, ebenso mufs derjenige, welcher den Geist den Geschöpfen beizählt, auch den Sohn denselben beizählen, und er lästert dadurch den Vater, weil er gegen das Bild desselben gottlos redet.“ [1] Mit besonderer Klarheit drückt Athanasius durch diesen Vergleich den Ausgang des Heiligen Geistes vom Sohne aus[2]: „Der Heilige Geist ist des Sohnes Ebenbild, wie der Sohn des Vaters Abbild ist.“ [3] „Er ist des Wortes Bild und dem Vater eigen.“ [4] Ferner bezeichnet der Kirchenlehrer geradezu den Sohn als die Quelle des Heiligen Geistes, wenn er zu Psalm 35, 10: „Bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Lichte werden wir Licht schauen“, sagt: „Der Psalmist wufste von dem bei dem Vater seienden Sohn, der Quelle des Heiligen Geistes.“ [5]

Das Ursprungsverhältnis des Heiligen Geistes zu Vater und Sohn erkennt Athanasius auch in dem Schriftworte:

---

[1] Ad Serap. 1, n. 24 (588 B).

[2] Vgl. Petav., De Trin. l. 7, c. 7, n. 1.

[3] Ad Serap. 4, n. 3 (641 A). [4] Ebd 1, n. 26 (592 B).

[5] De incarn. et c. Arian. n. 9 (26, 1000 A). Kölling, Pneumatologie 276, schreibt hierzu: „Der Blick auf diese Stelle macht es unmöglich, Athanasius auf seiten der Gegner des filioque zu suchen.“ Vgl. Franzelin, Exam. doctr. Macarii Bulgakow de process. Spiritus sancti, Rom 1876, 6 ff. Meier, Die Lehre von der Trinität 1, 220, und W. Gafs, Symbolik der griech. Kirche, Berlin 1872, 130, suchen die These, Athanasius lehre den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater allein, aufrecht zu erhalten. Gegenüber den Anfechtungen der Echtheit der Schrift durch Stülcken, a. a. O. 61, 79, welcher sie unter die dubia versetzt, und K. Hofs, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius, Freiburg 1899, 127, welcher sie den spuria zuweist, vgl. Bardenhewer, Patrologie[2] 226, und dessen Rezension in der Litter. Rundschau 1900, 45 f.

„von dem Meinigen wird er nehmen“ [1]. „Deshalb hat auch der Heilige Geist denselben Rang und dieselbe Natur in Beziehung auf den Sohn, wie dieser in Beziehung auf den Vater“ [2]; denn „dasselbe eigentümliche Verhältnis, welches der Sohn zu dem Vater hat, hat der Heilige Geist zum Sohne“ [3].

Athanasius stellt das jeder Person eigentümliche Wirken als ein Abbild des immanenten Trinitätsverhältnisses dar; „denn die Trinität ist das für sich und unabhängig von der Welt, als was sie sich der Welt offenbart“ [4].

„Es giebt eine Heiligung, die aus dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geiste sich vollzieht. Denn da der Sohn einer ist ..., das lebendige Wort, so mufs auch eine sein die Gabe, von welcher es heifst, dafs sie aus dem Vater ausgehe, da sie vom Worte, welches aus dem Vater ist, gegeben wird. Bekanntlich wird der Sohn von dem Vater gesendet, ... der Sohn aber sendet den Heiligen Geist, ... der Heilige Geist aber nimmt vom Sohne.“ [5]

Aus dieser Art der Beweisführung erhellt klar, dafs jede Wesenssubordination des Heiligen Geistes unter Vater und Sohn abgeschnitten wird, so dafs die Wesensgleichheit und Untrennbarkeit der göttlichen Personen vollständig begründet erscheint. Nur die Verschiedenheit des Ursprungsverhältnisses bezeugt die Einheit in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit: „Weil der Vater in der einzigen Gottheit Vater im eigentlichen Sinne und allein Vater ist, so ist er und war er und wird er immer sein; der Sohn ist eigentlich und allein Sohn. Denn darin besteht dieses, dafs der Vater allzeit Vater, der Sohn allzeit Sohn ist und so genannt wird, und dafs der Heilige Geist allzeit Heiliger Geist ist; und wir glauben, dafs dieser Gottes Geist ist und vom Vater durch den Sohn gegeben werde. Denn so bleibt die heilige Dreieinigkeit unveränderlich, indem sie in einer Gottheit erkannt wird.“ [6]

---

[1] Ad Serap. 1, n. 20 (580 A). [2] Ebd. n. 21 (580 B).
[3] Ebd. 3, n. 1 (625 B). [4] Atzberger a. a. O. 132.
[5] Ad Serap. 1, n. 20 (577 C bis 580 B).
[6] Ebd. 4, n. 6 (645 C—D).

Athanasius giebt uns nirgends Anhaltspunkte, in welcher Weise sich das Ausgehen des Heiligen Geistes vom Gezeugtwerden des Sohnes unterscheide[1]. Offenbar wufste er, da er sich ganz an die Schriftlehre[2] hielt, dies nicht näher anzugeben. „Das gehört zu den unerforschlichen Dingen; Gott hat ihn einmal so genannt.“[3]

So folgert Athanasius die Gottheit des Heiligen Geistes aus folgenden Punkten:

1. Der Heilige Geist gehört zum wesentlichen Inhalt der Trinität wie Vater und Sohn; derselbe ist unzertrennlich verbunden mit den beiden andern, und zwar durch die Perichorese.

2. Der Heilige Geist ist Vater und Sohn natureigen, homousios und henusios.

3. Das „eigen und wesenseins sein“ gründet sich auf den Ausgang des Geistes aus dem Wesen des Vaters und Sohnes. Dieser Prozefs geht im Vater vor sich dadurch, dafs der Heilige Geist vom Vater ausgeht und anderseits durch den Sohn ist; im Sohne, indem der Heilige Geist von ihm, als dem Bilde des Vaters, empfängt, und durch ihn, der insofern seine Quelle ist, das göttliche Wesen besitzt.

§ 4. Die göttliche Thätigkeit des Heiligen Geistes.

Athanasius schlug folgenden Beweisgang ein: Eine ist die göttliche Natur und Substanz in allen drei Personen; der Übergang des Wesens aus einer Person in die andere bringt keine Trennung oder Teilung in dasselbe; vielmehr kann es nur dadurch auf eine andere Person übergehen, dafs diese in Beziehung zur ersten tritt und so in der Wesenheit zur Einheit mit derselben verbunden wird. „Die Verschiedenheit

---

[1] Vgl. Atzberger a. a. O. 133; Franzelin, De Deo uno et trino Thes. 26, 389; Kleutgen, Theologie der Vorzeit 1, Münster 1853, 185 ff.; Scheeben, Mysterien des Christentums (1865) 98; Th. de Régnon, Études de théologie positive sur la sainte trinité, 3e série, Paris 1899.

[2] Wie die Entlehnung der technischen Ausdrücke ἐκπορεύεσθαι, πέμπεσθαι, δίδοσθαι etc. zeigt. Vgl. H. Voigt, Die Lehre des Athanasius von Alexandrien, Bremen 1861, 85.

[3] Ad Serap. 1, n. 25 (588 C); vgl. ebd. 4, n. 4.

bricht aus der Einheit hervor und wird durch dieselbe auch wieder zusammengehalten."

Die beiden Begriffe der Dreieinigkeit und Dreifaltigkeit der Personen in Gott erkennt Athanasius auch in ihrer realen Offenbarung nach aufsen: „Die heilige und vollkommene Dreieinigkeit ist sich selbst gleich und ungeteilt hinsichtlich der Natur; eine einzige ist auch ihre Bethätigung. Denn der Vater thut durch das Wort im Geiste alles, und so wird die Einheit der heiligen Dreifaltigkeit gewahrt, und ein Gott in der Kirche verkündigt, welcher da ist ‚über alles, durch alles und in allem'. ‚Über alles' nämlich der Vater als Anfang und Quelle, ‚durch alles' aber das Wort, ‚in allem' endlich im Heiligen Geiste." [1] Diese Appropriationen haben ihren Grund in den Relationen der Personen, welche Athanasius in der Heiligen Schrift klar ausgedrückt findet: „‚Quelle' und ‚Licht' wird der Vater genannt: ‚Mich haben sie verlassen, die Quellen des lebendigen Wassers.' Der Sohn wird in Beziehung auf die Quelle Flufs genannt, in Beziehung auf das Licht Abglanz. Wenn demnach der Vater Licht, der Sohn sein Abglanz ist, so ist es auch berechtigt, in dem Sohne den Heiligen Geist zu sehen, in dem wir erleuchtet werden." [2] Daher „schafft der Vater durch das Wort im Geiste alles; denn wo das Wort ist, dort ist auch der Geist; und was durch das Wort geschaffen ist, das hat durch das Wort von dem Geiste die Kraft des Seins" [3]. „Alles, was der Geist zuteilt, das wird vom Vater durch den Logos ausgeteilt." [4]

1. Der Vater hat durch den Logos die Welt erschaffen [5], durch ihn erhält und regiert er auch dieselbe [6]. An dieser Thätigkeit hat auch der Heilige Geist Anteil gemäfs den Worten: „Der Himmel ist durch das Wort des Herrn gemacht, alle seine Macht durch den Geist seines Mundes." [7] Der Heilige Geist, in welchem der Sohn alles vollbringt, leitet

[1] Ad Serap. 1, n. 28 (596 A). [2] Ebd. n. 19 (573 B—C).
[3] Ebd. 3, n. 5 (632 C). [4] Ebd. 1, n. 30 (600 C).
[5] C. gent. n. 46 (25, 93 B). [6] De decr. n. 24 (25, 457).
[7] Ad Serap. 3, n. 5 (632 C).

und regiert, „alles erfüllend“. „Wenn also der Sohn, weil er Schöpfer ist, und wenn er, weil alles durch ihn geschaffen, nicht aus den Geschöpfen ist, so ist offenbar auch der Heilige Geist kein Geschöpf; denn von ihm steht geschrieben: ‚Du wirst wegnehmen ihren Geist, sie werden vergehen und in den Staub zurückkehren. Du wirst aussenden deinen Geist, sie werden geschaffen werden, und du wirst erneuern das Angesicht der Erde‘.“ [1] Und „wären wir ohne den Heiligen Geist geschaffen, wie würde durch ihn die Auferstehung von den Toten vollbracht werden können?“ [2]

Auch in der Geschichte der Menschheit tritt Gottes fürsorgende Macht hervor; insbesondere im Alten Testament in der Führung des auserwählten Volkes [3] und der Erweckung der Propheten [4]; im Neuen Testament in der Berufung der Apostel [5] und in der Leitung der Kirche Christi [6]. Bei allen diesen charismatischen Gnadenerweisen waren nach dem Bericht der Heiligen Schrift alle drei göttlichen Personen thätig; denn bald wird die Erteilung des Charismas dem Vater, bald dem Sohne, bald dem Heiligen Geiste zugeschrieben.

Die Prophetien des Alten Testamentes fanden ihre Erfüllung in der Menschwerdung des Sohnes Gottes zum Zwecke unserer Erlösung. Zwar ist der Ratschlufs der Menschwerdung und der Vollzug derselben das Werk der einen ungeteilten Dreifaltigkeit, aber doch konnte die innige Vereinigung Gottes mit der Menschennatur nur durch Vermittlung der göttlichen Liebe vor sich gehen, welche das Wesen des Heiligen Geistes ist. Der hl. Athanasius vergleicht die Vermittlung des Heiligen Geistes bei der Menschwerdung mit der Mittlerstelle desselben bei den Propheten: „Wenn Agabus in der Apostel-

---

[1] Ad Serap. 3, n. 4 (632 A); vgl. De Trinit. et Spir. s. n. 9 (1199 A).

[2] De Trinit. et Spir. s. n. 9 (1198 A).

[3] Ad Serap. 1, n. 12 (560 C).

[4] Ebd. n. 31 (601 C); 3, n. 5 (632 C); 4, n. 3 (640 C); De Trinit. et Spir. s. n. 11 (1200 D).

[5] Ad Serap. 3, n. 5 (632 C).

[6] De Trinit. et Spir. s. n. 11 (1201 B).

geschichte sagt: ‚So spricht der Heilige Geist', so darf man es nicht anders verstehen als so, dafs der Heilige Geist, da das Wort an ihn erging, es ihm eingab und in ihm redete, und dafs er ankündigte, was dem Paulus zu Jerusalem begegnen werde. Ja, da der Geist wieder zu Paulus sprach, redete Christus selbst in ihm, so dafs das Zeugnis des Geistes auch das Zeugnis des Wortes ist. Ebenso ging, als das Wort in die heilige Jungfrau Maria sich niederliefs, zugleich auch der Geist mit in sie hinein, und das Wort gestaltete und machte sich durch den Geist den Leib zurecht in der Absicht, die Geschöpfe durch sie mit dem Vater zu verbinden und alles in ihm wieder zu versöhnen."[1] Die heilige Jungfrau Maria ist Mutter des Sohnes Gottes und Braut des Heiligen Geistes: „Der Engel Gabriel, welcher zu Maria gesandt wurde, sprach, um anzukündigen, dafs das Wort in sie herabkommen werde: ‚Der Heilige Geist wird über dich herabkommen.' Er wufste, dafs im Worte der Geist ist, und fügte daher bei: ‚Und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten'; denn Christus ist Gottes Kraft und Weisheit."[2] Allerdings ist der Eingeborene, wie Athanasius sagt, der Schöpfer seines Leibes, insofern der Sohn mit dem Vater den Heiligen Geist zur Bildung der menschlichen, zur hypostatischen Union mit dem Logos bestimmten Natur sendet und sie annimmt; „aber dennoch sagt der Engel, dafs dieser Leib vom Heiligen Geiste sei[3]", natürlich nicht im Sinne von Vaterschaft, sondern insofern, als der Heilige Geist die Menschwerdung durch die Heiligung Maria vorbereitet und den heiligsten Leib des menschgewordenen Wortes gebildet hatte.

2. In der Menschwerdung des Sohnes Gottes wird der höchste Grund gelegt für die Hinführung des geschaffenen Menschen zum höchsten Ziele, zur übernatürlichen Heiligung des Geschöpfes, welche vom Heiligen Geiste vollbracht wird. Die Anteilnahme des Menschen an der von dem Gottessohne

[1] Ad Serap. 1, n. 31 (604 C).
[2] Ebd. 3, n. 6 (634 C); Luk. 1, 35.
[3] De Trinit. et Spir. s. n. 12 (1203 B).

vollbrachten Erlösung ist nur möglich durch den Heiligen Geist, „der Energie des Sohnes", welcher ihre Früchte uns zuwendet und aneignet: „Daher verkostete der Sohn Gottes wegen seines leiblichen Vaters Adam den Tod, damit die Menschenkinder am Leben Gottes Anteil empfingen um Gottes willen, ihres Vaters dem Geiste nach."[1] Bei dieser Zuwendung vertritt der Heilige Geist uns gegenüber die Stellung, wie der Logos sie in der menschgewordenen Natur eingenommen hat: „Gerade wie der Logos sich zu dem einen Jesus von Nazareth verhält, so ist das Verhältnis des Heiligen Geistes zu uns. Wie nämlich der Sohn Gottes zuerst seinen eigenen Leib, welcher der Erstling der Kirche ist, in seiner Gemeinschaft von den Toten auferweckte und ihn erhöhte, so weckt er danach alle Glieder seines Leibes auf, damit er ihnen alles das als Gott verleihe, was er selbst als Mensch von sich selbst als dem Logos empfing. Er gab sich selbst, d. h. der Logos dem Menschen, das Leben, heiligte und erhöhte sich."[2] Die Menschwerdung erfolgte um unsertwegen: „Denn nicht von einem andern wird er geheiligt, sondern er heiligt sich selbst, damit wir in Wahrheit geheiligt würden. Wer indes sich selbst heiligt, der ist Herr der Heiligung. Wie geschieht dies? Und was sagte er anders als: Da ich das Wort des Vaters bin, so gebe ich mir selbst, insofern ich Mensch geworden bin, den Geist; und ich heilige mich in demselben, damit von nun an in mir alle geheiligt werden?"[3] Der Sohn Gottes ist für uns Träger des Fleisches geworden, damit wir Träger des Geistes würden: „Der Logos und Sohn Gottes vereinte sich mit Fleisch, damit die Menschen vereint mit dem Geiste ein Geist würden. Er ist ein in Fleisch gehüllter Gott, und wir sind vom Geiste durchdrungene Menschen. Nachdem er einen Erstling aus dem Wesen der Menschen genommen hatte, welches seine Knechtsgestalt ist, und wie ein Mensch ge-

[1] De incarn. et c. Arian. n. 8 (26, 996 B).

[2] Ebd. n. 12 (1004 B).

[3] C. Arian. 1, 46 (26, 108 B—C); vgl. Scheeben-Atzberger, Handbuch der kathol. Dogmatik 4 (1899) 46.

worden war, gab er uns aus des Vaters Wesen den Erstling des Heiligen Geistes, damit wir alle zu Gottes Söhnen würden wie der Sohn Gottes.“ [1]

Der Heilige Geist, das vollziehende Prinzip in der Gottheit, „die Energie und leuchtende Gnade des göttlichen Lichtes“ [2], teilt uns zu, was der Vater durch den Sohn vollbringt. Der Heilige Geist wird daher die Energie des Sohnes [3], der Geist des Sohnes [4], der Geist aus dem Logos [5] genannt; denn er ist das Prinzip, wodurch der Sohn gewissermafsen zur Selbstvollendung gelangt [6]: „Der Heilige Geist ist eine in sich vollendete, vollkommene, heiligende, erleuchtende und lebendige Energie des Sohnes und sein Geschenk; und von dieser Energie heifst es, dafs sie vom Vater ausgehe, indem sie vom Logos, der nach dem Glauben aus dem Vater ist, hervorstrahlt, gesendet und gespendet wird.“ [7] Die Gnaden, welche Jesus Christus durch seine Erlösung für uns erworben, teilt uns der Heilige Geist mit: „Wie die Gnade vom Vater durch den Sohn gegeben wird, so kann keine Mitteilung ihres Geschenkes an uns stattfinden, aufser im Heiligen Geiste.“ [8] „Es giebt nichts, was nicht durch den Logos im Heiligen Geiste gewirkt wird.“ [9] „Alle Dinge werden des Sohnes teilhaftig wegen der Gnade des Geistes, welche von ihm verliehen wird.“ [10]

Die Bedeutung der Erlösung und der Zuwendung der vom Sohne Gottes verdienten Gnaden für den übernatürlichen Gnadenstand der Menschen, insbesondere Adams, schildert Athanasius folgendermafsen: „Es ist offenbar, dafs dem im Anfange gestalteten Adam Gott den Heiligen Geist ins An-

---

[1] De incarn. et c. Ar. n. 8 (997 A).

[2] Ad Serap. 1, n. 30 (600 B). „Energie“ bedeutet nach Analogie von Phil. 3, 21, Eph. 1, 19 f.; 3, 7 das göttliche Allwirken. Über die Bedeutung bei Aristoteles vgl. Zeller, Philosophie der Griechen 3^3, Leipzig 1891, 494 ff.

[3] Ad Serap. 1, n. 31 (601 A); 3, n. 5 (632 C); C. Arian. 3, 15 (353 B).

[4] Ad Serap. 1, n. 24 (588 B). [5] Ebd. n. 31 (604 A).

[6] Atzberger a. a. O. 133. [7] Ad Serap. 1, n. 25 (580 A).

[8] Ebd. n. 31 (601 A); vgl. ebd. n. 14 (565 B); 3, n. 6 (663 C).

[9] Ebd. [10] C. Arian. 1, 16 (45 A).

gesicht hauchte, wie Moses erzählt: ‚Und Gott blies den Lebenshauch in Adams Angesicht, und so ward der Mensch zu einem lebenden Wesen.' Aber das vom Herrn Eingehauchte ist nicht die Seele, wie die Juden fabeln; denn wie kann Gott das von ihm Eingehauchte zum ewigen Feuer verdammen; sondern es ist der lebendig machende Geist, von welchem Paulus sagt: ‚Der Geist macht lebendig.' Folglich ist der Geist der Lebenshauch, und einige, welche desselben verlustig werden, sind, obwohl sie noch leben, tot." [1] Der belebende Geist ist aber der Geist des Sohnes: „Wenn uns Moses lehrt: ‚Der Herr blies den Lebenshauch in Adams Gesicht, und so ward der Mensch zu einem lebenden Wesen'; wenn wir auch den Heiland sagen hören: ‚Ich bin das Leben', und Paulus schreibt: ‚Gott hat den Geist seines Sohnes in eure Herzen gesandt', so lasset uns die Lehre annehmen, dafs der Geist der Hauch des Sohnes sei in dem eigenen Leben und in der bleibenden Substanz, weil der Sohn Gottes das Leben ist." [2] „Moses sagt: ‚Gott blies den Lebenshauch ein.' Dieser Lebenshauch kommt nach der Lehre der göttlichen Schriften vom Sohne." [3]

Die Gottähnlichkeit ging durch die Sünde verloren, wurde aber durch die Teilnahme an der in Christus vollbrachten objektiven Erlösung wiedergewonnen. Die subjektive Erlösung ist demnach die Umbildung des zu rechtfertigenden Menschen zu eigener Gerechtigkeit durch die heiligmachende Gnade, welche den Menschen heilig und gerecht macht [4]. Die von Christus verdiente Heiligmachung und Adoption der Seelen ist vorzüglich ein Werk des Heiligen Geistes, aus welchem Athanasius die von den Gegnern bestrittene Mitwirkung bei der Schöpfung begründet: „Wenn der Heilige Geist nicht Schöpfer wäre und wir ohne ihn von Anfang an geschaffen, warum werden wir in der Wiedergeburt nicht ohne ihn neu geboren? Die Erlösung ist ja die Wiederherstellung der Schöpfung, wie sie vor dem Falle Adams war. Wenn er bei

[1] De Trinit. et Spir. s. n. 18 (1212 C); vgl. n. 19 (1214 B); n. 21 (1217 A).

[2] Ebd. n. 19 (1212 C). [3] Ebd. 21 (1216 D). [4] Ebd. (1217 A).

der Schöpfung nicht mitgewirkt hätte, woher käme dann seine Mitwirkung bei der Wiederherstellung derselben.“ [1]

3. Die Menschwerdung des Gottessohnes ist der Urgrund aller Gottähnlichkeit und Gotteskindschaft; denn er wollte, dafs wir, als seine Brüder, ihm gleichförmig werden [2]. Zu diesem Zwecke hat er den Heiligen Geist in uns ausgegossen, um uns der Annahme an Kindes Statt teilhaftig zu machen. Er ist zu uns gesandt als Gnadenspender, aber auch als Gabe selbst. Er wirkt in der Seele die Gnade und giebt ihr dadurch die übernatürliche Vollkommenheit, dafs sie Gott, die Liebe selbst, in sich aufnehmen kann: „Die Liebe Gottes ist in unsere Herzen ausgegossen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist.“ [3] Der Apostel unterscheidet hier zwischen der Liebe als Wirkung des Heiligen Geistes und seiner heiligsten Person. Wenn er in uns wohnt, sind wir in Wahrheit sein Tempel, in welchem mit ihm Vater und Sohn gegenwärtig sind.

Athanasius und die andern Väter verwerteten die substantielle Gegenwart an der Hand der beiden Schriftstellen besonders gegen die Macedonianer, von denen bekanntlich einige lehrten, unter dem Geiste Gottes sei nur die von Gott ausgehende, uns heiligende Kraft, die erschaffene, unpersönliche Gnade zu verstehen, während andere wohl seine Persönlichkeit zugaben, dagegen seine Gottheit leugneten und ihn als höchst vollkommenen Geist darstellten, dessen sich Gott bediene, um die Menschen zu heiligen. Diesen letzteren erwidert Athanasius: „Die Kreatur war doch ursprünglich vom Sohne heilig geschaffen. Wäre dabei der Heilige Geist ohne Bedeutung, so wäre auch die Heiligung, welche er an der Kreatur in der Erlösung vollzieht, überflüssig; aber, wenden sie ein, Gott hat den Dienst des Geistes nur eingeführt, weil die Kreatur es nicht verdiente, vom Sohne geheiligt zu werden. Ja,“ fragt Athanasius, „ist denn geschaffen werden mehr als geheiligt

[1] De Trinit. et Spir. s. n. 8 (1197 C).
[2] Röm. 8, 29. [3] Röm. 5, 5.

werden.“ [1] Mehr aber als durch diese Antwort widerlegt Athanasius die Häretiker durch die Art seiner Beweisführung, in welcher er nicht nur die Gegenwart des Heiligen Geistes aus den Wirkungen — denn daraus könnten die Häretiker noch immer schliefsen, dafs er eine von Gott hervorgebrachte Gnade oder ein geschaffener Geist wäre —, sondern seiner Wesenheit nach folgert [2], durch welche wir aus Gott gezeugt und ein Wohlgeruch Christi werden. Der Heilige Geist in seiner substantiellen Mitteilung assimiliert uns Gott durch Abdruck des Siegels seiner selbst und durch die Mitteilung des göttlichen Balsams. Er giebt sich uns selbst als Unterpfand unserer Erbschaft, „zur Einlösung des Eigentums“ [3].

Im einzelnen setzt Athanasius eine Wahrheit voraus, woran die Häretiker offenbar nicht zweifelten, dafs nämlich im Hinblick auf die Schriftstellen, welche ein Wohnen Gottes in dem Menschen auf Grund der Mitteilung des Heiligen Geistes besagen, Gott in uns seiner Wesenheit, nicht nur seiner Wirksamkeit nach gegenwärtig sei. Denn nur unter dieser Voraussetzung konnte er sagen: „Wenn der Heilige Geist nicht dieselbe Wesenheit mit Vater und Sohn hätte, wie könnte dann mit seiner Gegenwart diejenige Gottes in uns gegeben sein?“ [4] Die Wahrheit, „wenn der Geist in uns ist, ist auch der Logos, welcher ihn gegeben hat, in uns, und im Logos der Vater“ [5],

---

[1] De Trinit. et Spir. s. n. 9 (1198 C).

[2] Vgl. Granderath, Die Kontroverse über die Formalursache der Gotteskindschaft, Zeitschrift für kath. Theolog. 1884, 563, 571; Scheeben, Die Formalursache u. s. w., Katholik 1883, 2, 565; Petavius, De Trin. l. 8, c. 5, n. 1.

[3] Eph. 1, 14. [4] Vgl. Petavius a. a. O. l. 8, c. 4, n. 12.

[5] Ad Serap. 1, n. 30 (600 B); vgl. 3, 6 (633 C). Athanasius spricht hier offenbar von einer allen drei Personen gemeinsamen wesentlichen Einwohnung. Petavius (a. a. O. l. 8, c. 6) teilt nur dem Heiligen Geiste die essentielle Einwohnung im Menschen zu, während nach ihm die beiden andern Personen nur ministeriellerweise im Gerechten gegenwärtig sind. Ihm folgte Scheeben (Katholik 1883 u. 1884), welcher die Einwohnung des Vaters und Sohnes als Ausflufs der unmittelbaren Vereinigung des Heiligen Geistes mit der Seele, also als eine mittelbare betrachtet. Vgl. Scholz (De inhab. Spir. s. 70) und Schell (Das Wirken des dreiein.

bedurfte also keines Beweises mehr; dennoch erörtert sie Athanasius noch ausführlich, wenn er die Frage aufwirft, „wie man sagen könne, dafs der Sohn in uns sei, wenn der Geist in uns zugegen ist, und dafs der Vater in uns wohne, wenn der Sohn in uns ist. Oder wie, da eine Dreifaltigkeit ist, die Dreifaltigkeit mit Nennung einer Person bezeichnet werde? Oder mit welchem Rechte man sage, die Dreieinigkeit sei in uns, wenn doch nur eine Person in uns sei? Ein solcher trenne", giebt er zur Antwort, „den Glanz vom Lichte, oder die Weisheit vom Weisen" [1].

Athanasius geht einen Schritt weiter und sagt: „Wäre der Heilige Geist nicht Gott und würde also ein Geschöpf in uns wohnen, wie könnte dann die Heilige Schrift den Menschen einen Tempel Gottes nennen? Wie der, welcher den Sohn sieht, auch den Vater sieht, so hat der, welcher den Heiligen Geist hat, auch den Sohn, und wenn er diesen hat, ist er Gottes Tempel. ‚Wisset ihr nicht, dafs ihr Gottes Tempel seid, und dafs der Geist Gottes in euch wohnt?' Ist es aber aufser Zweifel gesetzt, dafs der Sohn, weil er in dem Vater und der Vater in ihm ist, kein Geschöpf sei, so ist es durchaus notwendig, dafs auch der Geist kein Geschöpf sei; denn in ihm ist der Sohn, und er in dem Sohne. Wer daher den Geist empfängt, ist Gottes Tempel." [2] Wir können also nur Tempel Gottes sein, wenn der Heilige Geist selbst Gott ist; und auch nur so können die Schriftstellen gedeutet werden.

Eben durch die Verbindung mit der Substanz des Heiligen Geistes wird uns die Wirkung der Heiligkeit und Kindschaft mitgeteilt: „Wenn wir im Geiste erleuchtet werden, so ist der in ihm Erleuchtende Christus. Mit dem Geiste getränkt, trinken wir Christus: ‚Denn sie tranken aus dem geistlichen Felsen, der ihnen folgte, der Fels aber war Christus.' Wenn Christus der wahre Sohn ist, so werden wir zu Kindern Gottes

---

Gottes 437): „Der uns vom Vater und Sohne gegebene Heilige Geist erfüllt uns als die ausgegossene, jene als die ausgiefsende Liebe."

[1] Ad Serap. 1, n. 20 (577 A). [2] Ebd. 3, n. 3 (629 A).

durch den Empfang des Geistes. Zur Kindschaft erhoben, erlangen wir offenbar in Christus den Namen Kinder Gottes.“ [1] Indem der Heilige Geist um der Verdienste Christi willen in uns wohnt und uns der göttlichen Natur teilhaft macht, werden wir Kinder Gottes, von dessen Natur wir empfangen haben. Der Heilige Geist ist es, „in dem der Logos die Schöpfung verherrlicht, das göttliche Wesen und die göttliche Kindschaft mitteilt“ [2]; durch ihn treten wir mit Christus in Leibes- und Lebensgemeinschaft: „Während der Sohn die Weisheit ist, haben wir den Sohn und werden in ihm weise, indem wir den Geist der Weisheit empfangen. Wenn sodann der Sohn das Leben ist, heifst es von uns, dafs wir im Geiste belebt werden. Indem wir im Geiste lebendig werden, wird gesagt, Christus selbst lebe in uns.“ [3] „Der Geist wird Lebendigmacher genannt; denn der Christus auferweckte von den Toten, der wird eure sterblichen Leiber wieder lebendig machen, weil sein Geist in euch wohnt. Der Herr ist das Leben selbst, der Urheber des Lebens. Er selbst spricht: ‚Das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm selbst zur Quelle eines Wassers werden, das bis ins ewige Leben quillt.‘ Dieses sagte er aber vom Geiste, den die empfangen sollen, die an ihn glauben.“ [4] „Jetzt giebt er das Gnadengeschenk des Heiligen Geistes einem jeden, wenn er spricht: ‚Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke! Wer an mich glaubt, aus dessen Leib werden Ströme lebendigen Wassers fliefsen.‘“ [5] „Da alle Menschen in der Übertretung des Adam verloren gingen, so wurde von den übrigen zuerst das Fleisch gerettet und befreit, da es der Leib des Wortes selbst werden sollte, von nun an aber werden wir, indem wir den Geist des Sohnes

---

[1] C. Arian. 2, 61 (277 A); vgl. ebd. 3, 23.

[2] Ad Serap. 1, n. 25 (589 A); vgl. C. Arian. 2, 53.

[3] Ad Serap. 1, n. 19 (576 C). [4] Ebd. n. 23 (584 B).

[5] Larsow, Die Festbriefe des hl. Athanasius, Leipzig 1852, 155. Vgl. Kölling, Pneumatologie 279: „Hätten wir die Festbriefe vollständig, so würden die aus dem letzten Jahrzehnt sicherlich die Lehre vom Heiligen Geiste eingehend behandeln.“

empfangen und an seinem Leibe teilnehmen, in demselben gerettet.“ [1]

Athanasius hatte sein Augenmerk darauf gerichtet, die Vereinigung des Heiligen Geistes mit der Seele als eine substantielle zu betonen; hierzu waren die Gleichnisse der Heiligen Schrift besonders geeignet, welche den Heiligen Geist das vom Vater und Sohn ausfliefsende Öl oder Siegel nennen, um den Erguſs der göttlichen Liebe als eine überaus innige und als gegenseitige Durchdringung unserer und der göttlichen Wesenheit zu bezeichnen: „Ist der Geist die Salbung und das Siegel, womit das Wort alles salbt und siegelt, welches ist dann die Gemeinschaft und Zugehörigkeit der Salbung und des Siegels zu dem Gesalbten und Besiegelten? Unmöglich kann das Siegel zu dem Besiegelten, noch die Salbung zu dem Gesalbten gehören, sondern es ist dem salbenden und besiegelnden Worte eigen. Denn die Salbe hat den Wohlgeruch und Duft des Salbenden; und die Gesalbten sagen: Wir sind ein Wohlgeruch Christi. Das Siegel aber enthält das Bild Christi, und die, welche gesiegelt werden, erhalten Teil an demselben und werden nach ihm gestaltet. Also besiegelt werden wir auch teilhaft der göttlichen Natur, und so ist die ganze Schöpfung im Geiste des Wortes teilhaft.“ [2] Es ergiefst sich demnach die Substanz der Salbung in die Seelen; ebenso drückt uns Gott das Siegel, den Heiligen Geist auf und „macht uns gleichförmig dem Bilde seines Sohnes“. „Wenn nun“, schliefst Athanasius weiter, „der Heilige Geist ein Geschöpf wäre, so hätten wir in ihm keine Gemeinschaft mit Gott, sondern mit einem Geschöpfe verbunden wären wir der göttlichen Natur fremd, indem wir durch nichts an ihr teil hätten. Da aber uns gesagt wird, dafs wir Christi, dafs wir Gottes teilhaft sind, so wird dadurch gelehrt, dafs jener, mit dem wir gesalbt und besiegelt werden, nicht die Natur der geschaffenen Dinge, sondern jene des Sohnes hat, der durch den

[1] C. Arian. 2, 61 (277 B); vgl. ebd. 1, 50.
[2] Ad Serap. 1, n. 23 (585 A).

Geist, der in ihm ist, uns mit dem Vater verbindet. Denn das lehrte Johannes, der schreibt: ‚Daran erkennen wir, dafs wir in Gott bleiben und Gott in uns, weil er uns von seinem Geiste gegeben hat.‘ Wenn wir also durch die Teilnahme am Heiligen Geiste auch an der göttlichen Natur teilnehmen, so mufs doch derjenige den Verstand verloren haben, welcher behauptet, der Heilige Geist sei geschaffener und nicht göttlicher Natur.“ [1] „Der Heilige Geist heifst Salbe und Siegel, und die Salbung, welche ihr von ihm empfangen habt, bleibt in euch. Diese Salbe ist der Hauch des Sohnes. Ferner prägt das Siegel das Bild des Sohnes aus, so dafs das, was versiegelt wird, die Gestalt Christi hat.“ [2] Die innere Heiligung der Menschheit Christi durch die Salbung geschieht um unsertwillen, um in unsere Natur die Gnade des Heiligen Geistes überzuleiten: „Vom Erlöser, der Gott ist, immer die Herrschaft des Vaters führt und selbst Spender des Heiligen Geistes ist, wird gesagt, dafs er gesalbt werde, damit er als Mensch vom Heiligen Geiste Gesalbter genannt, uns ebenso die Einwohnung und Freundschaft des Geistes verschaffe, wie die Erhöhung und Auferstehung.“ [3] „Wenn also gesagt wird, dafs er in menschlicher Weise gesalbt werde, so sind wir diejenigen, welche in ihm gesalbt werden, da auch bei seiner Taufe wir es sind, die in ihm getauft werden.“ [4] Wie der Heilige Geist also den menschgewordenen Sohn Gottes durch sich selbst gesalbt hat, so ist er auch unsere Salbung, wenn auch in anderer Weise und anderem Grade.

Ein drittes Bild gebraucht die Heilige Schrift und spricht zugleich aufs deutlichste aus, dafs der Heilige Geist sich selbst als Substanz und nicht blofs seine Gaben schenkt, wenn in

---

[1] Ad Serap. 1, n. 24 (585 C). Über die Verwendung dieser und der vorhergehenden Stelle in der Frage nach dem Formalprinzip der Rechtfertigung siehe Oberdörffer, De inhabitatione Spiritus sancti in animabus iustorum, Torn. 1890, 91; Scheeben, Handb. der kathol. Dogmatik 2, 376, 379.

[2] Ad Serap. 3, n. 3 (628 B—C).

[3] C. Arian. 1, 46 (108 A—B). [4] Ebd. 47 (109 C).

ihr der Heilige Geist als das uns von Gott gegebene Unterpfand bezeichnet wird: „Auch ihr seid, da ihr glaubtet, besiegelt worden mit dem verheifsenen Heiligen Geiste, der das Unterpfand unserer Erbschaft ist.“ [1] Diese Stelle dient auch dem hl. Athanasius zu der Folgerung, dafs der Heilige Geist selbst, ein Teil des Versprochenen, für dessen Pfand er gegeben wird, wesenhaft in uns gegenwärtig ist [2].

Überblicken wir noch einmal die Beweisführung, insoweit sie dem Wirken des Heiligen Geistes in der übernatürlichen Gnadenordnung entnommen ist, so finden wir, dafs der hl. Athanasius den Häretikern nicht wirksamer hätte entgegentreten können als in der Art und Weise, wie er die Einwohnung des Heiligen Geistes in ihrem Wesen beleuchtet. Wir sind teilhaft der göttlichen Natur; wer aber kann uns teilnehmen lassen als der Heilige Geist, der Gott ist? Wir sind ein Tempel Gottes, auch dem Leibe nach; wer aber kann unsern Leib zu einer Wohnung Gottes umgestalten als der Geist Gottes, eine göttliche Person? Wir sind von Gott gesalbt und gesiegelt; wer ist aber würdig, die Salbung und das Siegel zu sein, als der Ergufs der göttlichen Liebe selbst?

§ 5. Die Überlieferungslehre der Kirche.

Die Überlieferung stand zu jener Zeit, in welcher die Streitigkeiten ausbrachen, in sehr hohem Ansehen. Es ist daher nicht zu verwundern, dafs jede der streitenden Parteien der andern den Vorwurf der Neuerung machte und sich rühmte, das Zeugnis des Altertums auf seiner Seite zu haben. So kommt Athanasius auch auf die Tradition zu sprechen: „Lasset uns die alte Überlieferung und Lehre und den Glauben der katholischen Kirche betrachten, welchen der Herr mitgeteilt, die Apostel verkündet und die Väter bewahrt haben. Denn auf ihm ist die Kirche gegründet, und wer von ihm abfällt, wird nicht mehr den Namen eines Christen verdienen. Nach diesem Glauben ist die Dreieinigkeit heilig und voll-

[1] Eph. 1, 13—14. [2] De Trinit. et Spir. s. n. 18 (1210 C).

kommen, hat ihren Begriff im Vater, Sohn und Heiligen Geist, enthält nichts Fremdartiges, von aufsen Beigemischtes, besteht nicht aus Schöpfer und Geschöpf, sondern ist durchaus schöpferisch, sich selber gleich und untrennbar von Natur, und ihre Wirkung ist eine einheitliche, indem der Vater durch den Logos im Heiligen Geiste alles vollbringt. In dieser Weise wird die Einheit der Trias bewahrt und ein Gott in der Kirche verkündet, der über allem ist als Vater, als Anfang und Quelle, durch allem durch den Logos, und in allem im Heiligen Geiste. Damit sie aber sehen, dafs dieses der Glaube der Kirche sei, mögen sie vernehmen, wie der Herr bei der Aussendung der Apostel den Auftrag gab, diesen Grundstein zu legen, indem er sprach: ‚Gehet hin und lehret alle Völker, und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes'; sie sind ausgegangen und haben so gelehrt, und diese Verkündigung gilt darum der ganzen Kirche, welche unter dem Himmel ist." [1]

„Da also die Kirche auf diesem Grunde ruht, mögen sie auf die Frage Antwort geben, ob die Gottheit eine Trias oder Dyas sei? Halten sie dieselbe für eine Dyas, dann mögen sie den Geist zu den Geschöpfen zählen. Aber sie glauben ja dann nicht an den einen Gott, der über allem, durch allem und in allem ist, indem sie das ‚in allem' übergehen; ferner taufen sie nicht blofs auf den Namen der Gottheit, da sie eine Kreatur mit ihr vermischen und die Geschöpfe nach Art der Arianer und Griechen mit ihrem Schöpfer als eine Gottheit zusammendenken. Wo bleibt unter solchen Umständen ihre Hoffnung? Wer wird sie mit Gott verbinden, wenn sie nicht den Geist Gottes, sondern den Geist der Kreatur haben? Und welch ein Unverstand ist es, Bedenken zu tragen, alle Engel und Geschöpfe Gott und seinem Logos zuzuzählen, so dafs es nicht mehr eine blofse Trias, sondern eine zahllose Vielheit der Gottheit gäbe [2]. Soll es aber bei der Trias sein Bewenden haben, so mufs sie auch unteilbar

[1] Ad Serap. 1, n. 28 (593 D). [2] Ebd. n. 29 (596 C).

und nicht in sich ungleich sein; d. h. ihre Heiligkeit, Ewigkeit, Unwandelbarkeit mufs durchaus ein und dieselbe sein. Denn wie die Taufe eine ist und der Glaube, so mufs auch die Dreifaltigkeit in sich selbst gleich und einig sein. Wenn aber die Tropiker den Geist für ein Geschöpf halten, haben sie nicht mehr einen Glauben und eine Taufe, sondern zwei, eine auf Vater und Sohn, eine auf einen Engel oder ein Geschöpf. Es bleibt ihnen nichts Wahres und Festes mehr. Denn wo ist da noch die Vereinigung zwischen den Geschöpfen, ihrem Schöpfer und dem Logos? Diese stellte der Heilige Geist her; denn was er einem jeden zuteilt, das wird vom Vater durch den Sohn gewährt.“ [1]

„Aus der Übereinstimmung der göttlichen Schriften ist also bewiesen, dafs der Heilige Geist kein Geschöpf ist, sondern dafs er dem Worte und der Gottheit des Vaters eigen ist. Denn so übereinstimmend ist die Lehre der Heiligen über die heilige und unteilbare Dreieinigkeit, und dieses ist der eine Glaube der katholischen Kirche. Die unsinnigen Fabeln weichen einesteils von der Schrift ab, stimmen aber andernteils mit dem Unsinn der Arianer überein. Weil sie aber den Heiligen Geist bekriegen, werden sie bald tot sein, indem sie des Geistes beraubt und von ihm verlassen sind.“ [2] „Möchten sie doch, wenn sie die Wahrheit nicht kennen lernen wollen noch begreifen, von ihren lästerlichen Reden ablassen, damit nicht, wie einst die Pharisäer die Werke des Heiligen Geistes dem Beelzebub zuschrieben, so auch diese hier und im Jenseits mit jenen die ewige Strafe zu erdulden hätten.“ [3]

Die Lehre von der Gottheit des Heiligen Geistes ist sicher verbürgt in Schrift und Tradition. Nicht „der Mangel an hinreichend bestimmten Erklärungen der Schrift“ [4] bildeten ein Haupthindernis für die Verteidigung des angegriffenen

---

[1] Ad Serap. 1, n. 30 (600 A). [2] Ebd. n. 32 (606 B).
[3] Ebd. n. 33 (608 B).
[4] Meier, Die Lehre von der Trinität 1, 190.

Dogmas, sondern gerade aus der Schrift[1] schöpfte Athanasius alle seine Beweise, welche auch das Trefflichste für einen Kenner darbot.

Wenn auch in dem Streben, vor allem die Lehre vom Sohne zu verteidigen, fast die ganze Lebenszeit des von Gott berufenen Mannes verging, so waren doch die Grundzüge der Lehre vom Heiligen Geiste von ihm scharf gezeichnet und seine Beweisführung eine schlagende. So können wir von ihm mit Gregor von Nazianz sagen: „Was für den Samson sein Haar, das war für die Kirche Athanasius.“[2]

Viertes Kapitel.

Der hl. Basilius.

Mit dem Namen „der grofsen Kappadocier“ werden nach altem Brauche drei Kirchenväter bezeichnet, deren Wiege in Kappadocien stand; diese umschlang nicht nur innige Freundschaft während ihres thatenreichen Lebens, sondern auch ein und derselbe Gedanke in ihrer litterarischen Thätigkeit. Mit Recht werden sie daher als „ein glänzendes Dreigestirn am Himmel der kleinasiatischen Kirche“ bezeichnet[3], in welches alle Strahlen des Herrlichen zusammenlaufen, was jene Zeit in der Christenheit erzeugte[4]. Der hl. Athanasius bildet den Ausgangspunkt dieser Epoche. Er füllt als ein Mann, welcher seine ganze Kraft dialektischen Scharfsinnes und tiefsinniger Auslegung der heiligen Schriften in den Dienst der Kirche stellte, allein einen ganzen Zeitabschnitt aus.

---

[1] Harnack, a. a. O. 2, 75 f., behauptet, die alexandrinische Schrifterklärung verliere an Wert, da es eine Hauptaufgabe derselben gewesen sei, „die Aussagen der Heiligen Schrift mit der herrschenden Dogmatik zu konformieren“. Allein die allegorische Schriftdeutung ist in den dogmatischen Schriften fast ganz aufser acht gelassen.

[2] Greg. Naz., Or. 21, in laudem Athan. n. 26 (35, 1112 B).

[3] Nirschl, Patrologie 149.

[4] Bardenhewer, Patrologie[2] 239.

An ihn reihen sich als Fortsetzer[1] des von ihm begonnenen Werkes an der hl. Basilius und seine zwei Freunde, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Sie suchten das von Athanasius aufgestellte System auszubauen, ohne jedoch der Hauptsache nach darüber hinauszukommen.

Nicht ohne Grund vergleicht Gregor von Nyssa den hl. Basilius mit einem Leuchtfeuer, das zur Nachtzeit den auf dem Meere Umherirrenden den sichern Weg zeigt[2]. Er nennt ihn „den edlen Streiter Christi und kühnen Kämpfer gegen die Widersacher, den grofsen, schwer bewaffneten Soldaten des Heiligen Geistes, welcher die Vollrüstung der Apostel angelegt hat und durch den Schild des Glaubens gesichert ist, welcher die Waffen der Abwehr, das Schwert des Heiligen Geistes, stets vorhält, Vorkämpfer ist in der Streiterschar des Herrn im Geisteskampfe gegen die Häresie“[3].

Ein Mann wie Basilius, welcher schon im Jünglingsalter seiner Kenntnisse wegen geachtet war, zeichnete sich durch hervorragende Schulung in philosophischen[4], geschichtlichen Disziplinen, besonders aber den theologischen aus. Er war daher im stande, die Gegner in einer Weise zu bedrängen, „dafs sie kampfesunfähig wurden und nicht mehr vermochten, sich zu wehren“[5]. Voll Eifers für praktische Bethätigung verrät er einen weniger spekulativen Geist als eine in der That sich bewährende Kraft. Ein neuerer Kirchenhistoriker charakterisiert Basilius' Thätigkeit also: „Basilius ist kein unbedeutender Dogmatiker, wie seine Schriften ‚gegen Eunomius und über den Heiligen Geist‘ beweisen; seine Beredsamkeit

---

[1] Kölling, Geschichte der arian. Häresie 2, Gütersloh 1883, 457, nennt sie „die Schule des Athanasius“.

[2] Greg. Nyss., In laud. fratr. Basil. (39, 796 D).

[3] C. Eunom. l. 12 (45, 913 A).

[4] Jahn, Basil. M. plotiniz., Bern 1848. Über das Verhältnis der neuplatonischen Philosophie zur Theologie siehe Löffler, Versuch über den Platonismus der Kirchenväter (1782); Staudenmaier, Philosophie des Christentums 1 (1840) 519; Keil, Opusc. academ. 2 (1821) 439.

[5] Greg. Naz., Or. 43 (36, 494 f.). Vgl. Ginzel, Kirchenhistorische Schriften 1, Wien 1872, 116.

gehört mit zum Trefflichsten, was das christliche Altertum besitzt; aber am gröfsten ist er im praktischen Leben als Mann der That.“ [1]

§ 1. Vorbemerkungen zur Stellung des hl. Basilius gegenüber der Lehre von der Gottheit des Heiligen Geistes.

Bevor wir auf die Lehre des hl. Basilius selbst eingehen, erübrigt es uns noch, einige Vorfragen zu erörtern, welche teils seine Lehre im helleren Lichte erscheinen lassen, teils zur vollständigen Behandlung derselben herbeigezogen werden müssen.

1. Was Basilius in der Erklärung des Trinitätsdogmas als besonderes Verdienst zugeschrieben werden kann, ist die formelle Ausbildung desselben; „seine Theorie inauguriert eine neue Periode“ [2].

Basilius fand bekanntlich eine fixierte Bedeutung der Ausdrücke οὐσία und ὑπόστασις nicht vor; die Schriften des Athanasius entbehren einer systematischen, schulgerechten Form. Letzterer verwendet den Ausdruck οὐσία bald zur Bezeichnung des allen drei Personen gemeinsamen Wesens, bald als Personenbegriff [3]. Das göttliche Wesen oder die göttliche Natur bezeichnet er meistens mit φύσις [4]. Der Ausdruck ὑπόστασις hat noch eine sehr schwankende Bedeutung; bald fafst ihn

---

[1] Böhringer, Die Kirchengeschichte in Biographien 1, 2, 433. Vgl. Huber, Philosophie der Kirchenväter (1859) 212.

[2] Braun, Der Begriff der Person, Mainz 1876, 14; Schladebach, a. a. O. 107, erklärt dagegen mit Harnack Basilius von Ancyra als Begründer der griechischen Terminologie.

[3] Athanasius giebt die Definition: „Usie ist das göttliche Wesen als das den drei Personen Gemeinsame.“ Vgl. Petavius, De Trin. l. 4, c. 1; Braun, Der Begriff der Person 1. Für Person steht οὐσία einmal in der jetzt zu den zweifelhaften Schriften gerechneten Expositio fidei n. 2. Vgl. Stentrup, Der Begriff Person, Zeitschrift für kath. Theolog. 1877, 57; J. B. Strong, The history of the theological term „substance“ P. I, The journal of theological studies 2 (1901) 6.

[4] Petavius a. a. O. l. 4, c. 4, n. 2; Braun a. a. O. 3; Atzberger, Die Logoslehre des Athanasius 108.

Athanasius gleich Usie[1], bald in dem ursprünglichen etymologischen Wert als für sich seiendes Wesen[2]; dann aber als den Begriff des Für-sich-seins im Gegensatz zu Usie[3], eine Bedeutung, welche das Wort für den kirchlichen Sprachgebrauch behalten hat.

Es mufste im Kampfe gegen die Häresien Bedürfnis werden, sich an bestimmte Ausdrucksweisen zu halten, da die Gegner oft ihre Spitzfindigkeiten dahinter zu verstecken suchten, weshalb sie auch mit Unwillen gegen die Fixierung sich richteten[4] und gegen Basilius den Vorwurf erhoben, seine Lehre und Terminologie sei nicht in Übereinstimmung mit der Schrift[5]. In gewisser Weise hat das Nicänum Basilius bereits vorgearbeitet und den Weg gezeichnet, als es für die Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen das Homousion festsetzte; allein Basilius hat doch infolge seines Einflusses auf die Zeitgenossen und die ganze spätere Theologie ein ungeschmälertes Verdienst um die Reinheit der kirchlichen Lehre, zumal er als erster auf dem Wege der Analogie diese Begriffe auf die Trinität anwandte[6], und nicht nur eine durchsichtige Behandlung der Dreipersonenlehre gegenüber Sabellius, sondern auch des Glaubenssatzes von der Einheit des göttlichen Wesens bezweckte[7].

Der Festsetzung dieser Begriffe ist insbesondere ein Brief an seinen Bruder Gregor gewidmet[8], in welchem Basilius vor

---

[1] Ep. de decret. n. 27; De syn. n. 41; C. Arian. 3, 66; Ep. ad Afros n. 8.

[2] Expos. fid. n. 2.

[3] In illud omnia n. 6. Vgl. Atzberger a. a. O. 108. Petavius, a. a. O. l. 4, c. 1, n. 7, hat daher unrecht: Non puto Athanasium τὴν ὑπόστασιν umquam pro mera persona et ab οὐσίᾳ distinctam sumpsisse.

[4] Basil., Ep. 189, n. 3 (32, 688 A—B); n. 4; Ep. 52, n. 1 (393 A).

[5] Ep. 189, n. 3 (688 A). [6] Ep. 38, n. 3 (328 A).

[7] Ep. 52, n. 3 (393 C).

[8] Ep. 38 (326 ff.). Der Brief findet sich auch in den Werken des Gregor von Nyssa unter dem Titel: Gregor an seinen Bruder Petrus; allein die Mehrzahl der Handschriften teilen ihn Basilius zu, worauf auch der nur auf letzteren passende belehrende Charakter des Briefes hinweisen dürfte.

allem die Begriffe von Usie und Hypostase streng zu scheiden suchte; denn sie bildeten den Markstein, an dem das ganze Fundament des christlichen Glaubens, die Trinitätslehre, zu scheitern drohte [1]. Dem Begriff οὐσία gab er die Bedeutung des Allgemein- oder Grundmerkmals, wenn von Individuen ein und derselben Art ihre Wesenheit ausgesagt wird: „Von allen Wörtern werden einige für mehrere und der Zahl nach unterschiedene Gegenstände gebraucht, indem sie eine mehr allgemeine Bedeutung haben, z. B. Mensch.“ [2]

Die Allgemeinheit dieses Begriffes umfaſst alle Wesen, welche unter denselben fallen, und verlangt eine Teilung, um von einem Einzelmenschen reden zu können; hierzu bedarf es einer Benennung, welche „hinsichtlich des Eigentümlichen keine Gemeinschaft mit dem Verwandten“ zuläſst, sondern gewisse näher bestimmte Gegenstände bezeichnet [3]. Will ich also von etwas Besonderem reden, so geschieht dies, wenn ich von einer Hypostase rede: „Das ist also eine Hypostase, nicht der unbegrenzte Begriff des Wesens, welcher wegen der Allgemeinheit der bezeichneten Sache noch keine Subsistenz hat, sondern dasjenige, was das Allgemeine und Unumschriebene durch daran wahrnehmbare Eigentümlichkeiten in irgend einem bestimmten Wesen darstellt und beschreibt.“ [4]

Basilius ist, insofern er der Usie Subsistenz abspricht und die Hypostase als für sich subsistierend — ὑφεστῶσαν φύσιν — bezeichnet, gemäſsigter Realist. Die Usie bekommt erst durch besondere Eigentümlichkeiten, welche die Natur in ihrer Zugehörigkeit an einen bestimmten Eigentümer darstellen, ihr Dasein und ihre Subsistenz [5]. Die Usie ist der Allgemeinbegriff,

---

[1] Ep. 38, n. 1 (328 A).

[2] Ep. 38, n. 2 (325 A): καθωλικωτέραν τινὰ τὴν σημασίαν ἔχει; andere Ausdrücke wie κοινότης τῆς σημαινομένου, τὰς αὐτὰς προσηγορίας ἔχειν finden sich in De Spir. s. n. 53 (32, 165 D); Ep. 189, n. 7 (693 C).

[3] Ep. 189, n. 7; vgl. C. Eunom. l. 2, n. 9 (29, 588 C).

[4] Ep. 38, n. 3 (328 A—B).

[5] Basilius nennt die Eigentümlichkeiten ἰδιότητες: De Spir. s. c. 14, n. 45, 46; ἰδιάζον: Ep. 38, n. 3, 4; ἰδιώματα, ἰδιότητες, χαρακτῆρες, γνωριστὸν καὶ ἰδιότητες: C. Eunom. l. 2, c. 28.

während die Hypostase ein einzeln subsistierendes Individuum bezeichnet: „Zwischen Wesen und Hypostase ist derselbe Unterschied wie zwischen Allgemeinem und Besonderem, zwischen Lebewesen und einem bestimmten Individuum.“ [1]

„Wenn man den erkannten Unterschied zwischen Wesen und Hypostase auf die göttlichen Verhältnisse überträgt, so wird man nicht irre gehen.“ [2] Darin bestand die Ausbeutung des bereits errungenen Sieges. Das einheitliche Moment aller drei Personen bildet die Einheit des göttlichen Wesens [3], welches allen drei Personen zu Grunde liegt [4]; das die einzelne Person Konstituierende und Charakterisierende sind die Eigentümlichkeiten, welche nach der Anzahl der Personen verschieden und von dem Begriff der Hypostase unzertrennlich sind. So ist also die Gottheit das Gemeinsame; Idiomata aber Vaterschaft und Sohnschaft: „Aus der Zusammenfassung von beiden, des Gemeinsamen und Eigentümlichen, ergiebt sich die richtige Auffassung der Wahrheit [5], so dafs wir an den Vater denken, wenn wir von einem ungezeugten Licht reden hören, an den Sohn aber, wenn von einem gezeugten. Soweit sie nämlich Licht und Licht sind, besteht bei ihnen kein Gegensatz; sofern es aber heifst, gezeugt oder ungezeugt, erkennt man daraus doch eine Entgegenstellung. Darin besteht nämlich die Natur der Idiomata, dafs sie die Verschiedenheit da zeigen, wo die Natur dieselbe ist.“ [6]

Ebenso wird die Person des Heiligen Geistes durch den τρόπος ὑπάρξεως [7] von den andern Personen getrennt, während die Gemeinschaftlichkeit der Gottheit mit Vater und Sohn die gleiche bleibt [8].

---

[1] Ep. 236, n. 6 (884 A). [2] Ep. 38, n. 2 (328 C).

[3] Τὸ κοινὸν τῆς φύσεως, ταυτότης τῆς φύσεως: De Spir. s. c. 17, n. 45. Hom. c. Sabell. n. 2, 4; C. Eunom. l. 1, c. 19; Ep. 125; Ep. 189, n. 6, 8.

[4] Ep. 38, n. 4 (332 A). [5] Vgl. Ep. 38, n. 5 (336 C).

[6] C. Eunom. l. 2, n. 28 (636 C). Vgl. Ep. 38, n. 6 (336 C—D).

[7] Basilius nennt die Eigentümlichkeit, welche die Person von der Natur unterscheidet, den τρόπος ὑπάρξεως; vgl. Stentrup, Der Begriff Person, in der Zeitschrift für kath. Theolog. 1878, 254.

[8] De Spir. s. c. 18, n. 46 (152 C).

Trotz mancher Schwächen, welche in den Definitionen des hl. Basilius liegen[1], waren sie doch für die nächsten Bedürfnisse ausreichend; denn der Streit handelte sich darum, ob mit drei verschiedenen Idiomaten notwendig drei verschiedene Naturen bezeichnet werden müfsten. Basilius hatte das erreicht, die Einheit des göttlichen Wesens und in derselben die Dreiheit der Personen feststellen zu können[2].

2. Ein anderer Punkt, welcher Basilius in den Ruf eines Semiarianers[3] zu bringen oder der Gottheit des Heiligen Geistes, als eines in der Kirche nicht feststehenden Glaubenssatzes, Eintrag zu thun schien[4], war der Umstand, dafs Basilius den Heiligen Geist nie mit dem Prädikate „Gott" in seinen Schriften und Predigten bezeichnete.

Die Behutsamkeit und Vorsicht, welche sich bei Basilius kundgab, entschuldigt Gregor von Nazianz dadurch, dafs er zweierlei Gründe angiebt[5]: den Mangel an Schriftstellen, welche den Heiligen Geist ausdrücklich Gott nennen; dann aber auch die Furcht[6], in Tritheismus verfallen zu können.

Die Gründe bestimmten die meisten orthodox Gesinnten, etwas zurückzuhalten; und wohl auch Basilius, von dem derselbe Gregor in seiner Gedächtnisrede[7] bezeugt, dafs einige ihm nachgestellt und seine öffentlichen Reden fleifsig beachtet hätten, ob er die Gottheit des Heiligen Geistes verkündige, um eine Gelegenheit zu finden, ihn von seinem Stuhl zu vertreiben[8].

---

[1] Braun a. a. O. 18. [2] Vgl. Ep. 189, n. 3 (688 A).

[3] Loofs, Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliusbriefe, Halle 1898, 55, 60: „Dafs die jungnicänische Partei, die in Basilius ihren bedeutendsten Führer erhielt, aus der homoiusianischen hervorgewachsen ist, darf als ein anerkanntes Resultat gelten."

[4] Harnack a. a. O. 280; Ziegler, Theolog. Abhandlungen 1, 162.

[5] Or. theol. 5, n. 1, 5, 12 (36, 134 f.).

[6] Ebd. n. 13; vgl. Or. 4, n. 13 (35, 649 C).

[7] Or. 43, n. 68, 69 (36, 589).

[8] Nach Athanasius waren die Pneumatomachen hauptsächlich in Cäsarea vertreten, woselbst Basilius den bischöflichen Stuhl inne hatte. Präfatio D. J. Garnerii (M. 29, CCXXXVIII). Vgl. Werenberg,

Derlei Rücksichten veranlafsten den hl. Basilius, mit dem Namen „Gott" zu ökonomisieren und ihn nicht geradeswegs dem Heiligen Geiste beizulegen. Dies verlangte die dem Basilius eigene Vorsicht und Klugheit. Gregor trägt keineswegs Bedenken, diese Zurückhaltung anzuerkennen: „Die, welche den Heiligen Geist für Gott halten, sind göttliche Männer und von erleuchteter Erkenntnis; die, welche ihn auch vor wohlgesinnten Zuhörern so nennen, haben etwas Erhabenes; wenn vor Niedriggesinnten, so besitzen sie nicht die rechte Lehrweisheit, weil sie die Perlen in den Schlamm werfen, das schwache Auge mit Sonnenlicht blenden und denen, die Milch bedürfen, schon kräftige Speise geben." [1]

Nach solchen Grundsätzen verteidigt Gregor seinen Freund Basilius, welcher, obwohl die Gottheit des Heiligen Geistes anerkennend, doch mit dem Vortrag derselben, um nicht Anstofs zu geben, äufserst behutsam war und deshalb von den hyperorthodoxen kappadocischen Bischöfen so bittern Tadel erfahren mufste. „Es ist besser, die Wahrheit mit behutsamer Rückhaltung behandeln — οἰκονομηθῆναι τὴν ἀλήθειαν —, als sie durch offenes Aussprechen zu exponieren", entschuldigt ihn Gregor. Denn es bringt keinen Nachteil, die Gottheit des Heiligen Geistes aus andern Ausdrücken, welche davon handeln, zu erkennen — die Wahrheit liegt ja nicht im Wortlaut, sondern in dem geistigen Verständnis —, der Kirche aber würde ein grofser Schaden erwachsen, wenn die Wahrheit wegen eines Mannes verfolgt und geschlagen würde [2].

Wenn auch Basilius in seinen Schriften, in den Büchern gegen Eunomius und in der Schrift an Amphilochius, dem Heiligen Geist ausdrücklich die Bezeichnung „Gott" nicht beilegt, so sind sie doch eine sichere Bürgschaft für seine ortho-

---

Prudentia Basilii M. in refutandis haereticis 17; Kuhn a. a. O. 407; Bardenhewer, Patrologie[2] 254; Petavius a. a. O l. 1, c. 14, n. 19, 20.

[1] Or. 41, n. 6 (36, 473 B).

[2] Or. 43, n. 68 (588). Von einem „allmählichen Einführen der Lehre vom Heiligen Geiste" (Harnack a. a. O. 280) ist nirgends die Rede; es handelt sich nur um die οἰκονομία im Vortrag derselben.

doxe Lehre; denn der Geist der Schriften beweist, was der Schriftsteller gedacht hat und welcher Sinn hinter seinen Worten sich verbirgt.

Über das Vorgehen des hl. Basilius dürfen wir uns um so weniger wundern, wenn wir daran denken, dafs auch das Konzil von Konstantinopel, das gegen die Pneumatomachen und Macedonianer gerichtet war, den Heiligen Geist nicht ausdrücklich Gott nennt.

§ 2. Die Wesenseinheit des Heiligen Geistes mit Vater und Sohn.

1. Die von Eunomius und Aëtius gegen die Wesenseinheit des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes gemachten Einwendungen erstreckten sich auf die Verschiedenheit der Personen der Natur und der Würde nach[1]. Eunomius beweist seine These folgendermafsen: „Nicht der blofsen Meinung der Leute folgen wir, sondern wir beachten die ausdrückliche Lehre der Väter, von denen wir gelernt haben und es daher auch glauben, dafs der Heilige Geist an Würde und Ordnung der dritte in der Gottheit sei, also auch der Natur nach.“[2] An einer andern Stelle führt er des weiteren aus: „Der Heilige Geist ist an Würde und Natur der dritte, da er auf Befehl des Vaters durch die Macht des Sohnes geworden, an dritter Stelle geehrt, als das erste und beste von allen Geschöpfen, und zwar nur ein Geschöpf des Eingeborenen, das nicht an der Gottheit und der regierenden Macht teilnimmt.“[3] Die Ausnahmestellung, welche Eunomius dem Heiligen Geist vor den übrigen Geschöpfen anweist, begründet er also: „Wenn ihm auch die Gottheit fehlt und die schöpferische Kraft, so ist er doch das Prinzip der Heiligung und Lehre. Auch er ist nur einer, der erste und einzige, und übertrifft alle Geschöpfe des Sohnes dem Wesen und der wesentlichen Würde nach als das erste und trefflichste, gröfste und schönste Werk des Eingeborenen. Er wendet alle Kraft

[1] De Spir. s. c. 10, n. 24 (32, 109 D). Vgl. C. Eunom. l. 2, n. 33 (29, 649 C).

[2] C. Eunom. l. 3, n. 1 (653). [3] Ebd. n. 5 (665 A).

an, wie es dem Sohne gutdünkt; denn er ist von ihm gesandt und empfängt von ihm und verkündigt denen, die erzogen werden sollen; er ist der Führer zur Wahrheit, heiligend die Heiligen, einweihend die zum Mysterium Hinzutretenden, mitteilend auf den Wink dessen, der Gnade verleiht. Er unterstützt die Gläubigen in der Erkenntnis und Betrachtung der Gebote, hilft den Betenden, leitet zu dem, was nützlich ist, und stärkt in der Frömmigkeit, erleuchtet die Seele mit dem Lichte der Erkenntnis, reinigt die Gedanken, vertreibt die Dämonen, heilt die Kranken, stellt die Schwachen wieder her, führt die Irrenden, tröstet die, welche in Gefahr sind, sorgt für alle und wendet alle Sorgfalt und Vorsicht an zur Förderung der Wohlwollenden und zum Schutz der Gläubigen.“ [1]

Diesen Einwänden des Eunomius reiht sich der des Aëtius an, welcher in einem seiner Briefe die Behauptung aufstellt, dasjenige, was von Natur verschieden sei, sei auch auf verschiedene Weise hervorgebracht; und umgekehrt, was ungleich hervorgebracht sei, habe auch eine andere Natur. Er berief sich für diese These auf die Stelle (1 Kor. 8, 6): „Ein Gott und Vater, aus dem alles; ein Herr Jesus Christus, durch den alles, und ein Heiliger Geist, in dem alles.“ „Wie sich also die Präpositionen gegenseitig verhalten, so auch die durch dieselben bezeichneten Naturen.“ [2]

Da Basilius sich den Einwendungen in seiner Beweisführung anschliefst [3], wird es nicht verfehlt sein, ihn nachzuahmen, da sonst das Charakteristische verloren ginge.

Basilius stellt den Eunomius vor die Frage, welchen Vätern er seine Ansicht entnommen habe, und wie er dazu komme, noch beizufügen, der Heilige Geist sei der dritte der Natur nach. „Was ist das für eine Notwendigkeit, dafs der Heilige Geist, wie er der Würde und Ordnung nach der dritte

[1] Eunom., Lib. apol. n. 25 (30, 861 B—D).

[2] De Spir. s. c. 2, n. 4 (73 B). Vgl. Petavius a. a. O. l. 7, c. 17, n. 2.

[3] Franzelin a. a. O. Thes. 37, 1: Propriae rationi errorum accommodandus erat oppositus modus expositionis et defensionis fidei catholicae.

sei, auch der dritte der Natur nach sein mufs[1]. Was die Würde betrifft, so mag der Heilige Geist darin dem Sohne nachstehen[2], aber nicht in der Natur, da dies weder die Schrift verbürgt noch je gelehrt wurde." Basilius verweist auf den Sohn, „welcher auch in der Reihenfolge nach dem Vater steht, weil er von ihm gezeugt ist; der auch dessen Würde insofern nicht hat, als der Vater sein Prinzip und Urheber ist; welcher aber nie als der zweite der Natur nach gilt, da ja in beiden eine Gottheit ist. So kann man auch nicht vom Heiligen Geiste sagen, er sei anderer Natur als Vater und Sohn. Haben ja alle Engel einen Namen und infolgedessen auch eine Natur, obwohl die einen Beschützer von ganzen Völkern, andere hinwiederum Begleiter von einzelnen Menschen sind" [3].

Basilius suchte damit zu zeigen, dafs die Ungleichheit der Würde und Stellung nicht einen Unterschied der Natur involviere. „Wie nämlich unter den Engeln einer der höchste ist, ein anderer der Untergebene und doch alle der Natur nach Engel sind, und wie die Sterne sich durch ihren Glanz unterscheiden, aber doch alle Sterne sind, so ist es auch in dieser Frage. Wenn der Heilige Geist der Reihenfolge[4] nach auch der dritte ist, so folgt daraus nicht ein Unterschied im Wesen von dem des Vaters und Sohnes. In der Würde mag ein Unterschied bestehen, in der Natur aber herrscht Gleichheit." [5] Übrigens läfst die Heilsformel, die Apostel sollten taufen im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, nach Basilius auch bezüglich der Verehrung und würdevollen Stellung des Heiligen Geistes keinen Abstand gegen Vater und Sohn zu; denn der Herr selbst habe es

[1] C. Eunom. l. 3, c. 1 (29, 653 B).

[2] Ἀξιώματι μὲν γὰρ δευτερεύειν τοῦ Υἱοῦ, eine auf dem Florentiner Konzil (Sessio 20, 21) viel besprochene Stelle. Mansi a. a. O. 31, 732. Über die textkritische Kontroverse: Harduin, Act. Conc. Bd. 11; Hefele a. a. O. 7, 698 ff.; Mai, Nova Biblioth. Patr. 4, 46.

[3] C. Eunom. l. 3, c. 1 (656 A).

[4] Wie sie bei Matth. 28, 19 eingehalten ist.

[5] C. Eunom. l. 3, c. 2 (657 A).

nicht unter seiner Würde gehalten, sich auf gleicher Stufe und in Gemeinschaft mit ihm zu nennen[1]. Bei Gelegenheit eines Wortstreites über die Begriffe „Unterordnen“ und „Überordnen“ kommt Basilius noch einmal auf diesen Punkt zu sprechen und stellt die Gegner vor die Frage, ob sie den Begriff der Unterordnung nur auf den Heiligen Geist ausdehnen oder auch den Sohn mitinbegreifen. Ist nun das erstere der Fall, „so mögen sie erkennen, dafs der Heilige Geist in gleicher Weise mit Gott genannt wird wie der Sohn. Wie also der Sohn sich zum Vater verhält“, schliefst Basilius, „so verhält sich der Heilige Geist zum Sohn gemäfs der in der Taufe überlieferten Wortstellung“[2].

Aëtius machte den Versuch, aus den diakritischen Partikeln der Heiligen Schrift ἐκ, διά und ἐν seine Behauptung von der Wesensungleichheit der göttlichen Personen zu begründen; denn die Verschiedenheit im Wirken und selbstthätigen Verhalten weise auf eine zu Grunde liegende Seinsverschiedenheit hin. Es ist nicht ohne Wert, seine Deutung zu hören: Es werde, sagt er, durch das ἐξ οὗ der Schöpfer bezeichnet, mit δι' οὗ der Diener oder das Werkzeug; ferner sei mit ἐν ᾧ die zeitliche oder lokale Bestimmung gegeben, in welcher der Vater durch den Sohn geschaffen hat. Der Geist habe also nicht mehr, als Zeit und Raum es vermögen, zur Schöpfung beigetragen[3]. Basilius geht dieser Sophistik auf den Grund und fragt, ob es das gleiche sei, einen Text der Heiligen Schrift oder aristotelische Schriften erklären zu müssen. Hier trat nun der Unterschied zwischen der platonisierenden theologischen Sprache und Ausdrucksweise[4] und der aristotelischen Sophistik, wie sie Aëtius übte, hervor.

Überdies giebt es, wie Basilius weiterhin hervorhebt, Stellen genug, in welchen die Schrift von der Sprechweise,

---

[1] De Spir. s. c. 10, n. 24 (112 A).

[2] Ebd. c. 17, n. 41—43 (144 B bis 148 A). [3] Ebd. c. 2, n. 4 (73 C).

[4] Löffler, Versuch über den Platonismus der Kirchenväter (1782); Diekamp, Gregor von Nyssa, Münster 1896, 35; Kihn, Die alexandrinische Schule, Weifsenburg 1866, 164.

welche ihr Aëtius aufdrängen will, ausdrücklich abweicht; sie bezeichnet nicht nur den Vater, sondern auch den Sohn und Heiligen Geist als Prinzip „aus welchem"; sie fafst ferner nicht blofs den Sohn, sondern auch den Vater als Prinzip „durch welchen", ebenso den Heiligen Geist; und nicht blofs letzterer, sondern auch der Vater erscheint als Prinzip „in dem" [1]. Basilius glaubt im Grunde genommen ihre ganze häretische Tendenz dem Widerwillen zuschreiben zu müssen, welcher sich im feindlichen Lager gegen die Heilige Schrift geltend mache. „Sie suchen immer die Wahrheit mit einer von aufsen her gewonnenen Weisheit zu erforschen, statt dafs sie die Worte des Propheten beherzigen würden: ‚Mich haben sie verlassen, die Quelle lebendigen Wassers, und sie haben sich zertrümmerte Cisternen gegraben, welche nicht Wasser fassen können'." [2]

2. Das Nicänum präzisierte die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater durch den Ausdruck ὁμοούσιος. Die Arianer, welche die mögliche Deutung, ὁμοούσιος besage nur eine Konsubstantialität, wie sie bei Menschen zwischen Vater und Sohn bestehe, also nur eine spezifische Einheit der Wesenheit, zur Bekämpfung des nicänischen Dogmas benutzten, erkannten in der Formel einen Tritheismus. Wegen dieser schwebenden Bedeutung und der böswilligen Auslegung — „es giebt nämlich einige, welche auch in diesem Glaubensbekenntnis die Lehre der Wahrheit verderben und den Sinn der Worte nach ihrem eigenen Sinn verdrehen" [3] — sieht sich Basilius veranlafst, das Wort ὁμοούσιος möglichst zu vermeiden, aber auch genötigt, die Wesenseinheit der göttlichen Personen durch besondere Bezeichnungen über eine blofs spezifische

---

[1] De Spir. s. c. 5, n. 7, 8, 9, 10, 12 (78—86); c. 7, n. 16 (93 B); c. 8, n. 17—21.

[2] Jer. 2, 13. Ep. ad Caesar. n. 2 (32, 248 B—C).

[3] Ep. 8 (252 D); Ep. 113 (525 C). Vgl. Ep. 159 (620 B). Böhringer, a. a. O. 200, meint, Basilius habe hinsichtlich der Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen geschwankt, und abstrahiert daraus eine feindselige Gesinnung gegenüber dem nicänischen Symbolum.

Einheit zu erheben und als eine numerisch-reale, als absolute Identität darzustellen. So hätte er jedenfalls nicht vorgehen können, wäre er vom Homöusianismus ausgegangen oder hätte zu seiner Zeit die Parole gegolten, die Einheit der Gottheit auf die Gleichheit zu reduzieren [1].

Um die Vorstellung einer bloßen Gattungseinheit in der Trinität nicht aufkommen zu lassen, führt Basilius die Einheit der göttlichen Personen auf eine Einheit substantiellen und unteilbaren Zusammenhangs zurück. „Wir reden wohl von einer Welt der Zahl nach, nicht aber von einer dem Wesen nach, noch nennen wir sie einfach. Wir teilen sie in die Elemente, aus welchen sie besteht, Feuer, Wasser, Luft und Erde. Wiederum reden wir auch von einem Menschen; aber er ist nicht einfach, sondern besteht aus Leib und Seele. Die Zahl bezieht sich auf die Quantität; diese aber ist mit der körperlichen Natur verbunden. Jede Zahl bezeichnet ein solches, was eine materielle oder doch eine begrenzte Natur erhalten hat; die Einzigkeit und Einheit ist aber die Eigenschaft des unbegreiflichen und unendlichen Wesens.“ [2] Den schlecht angebrachten Einwand: „einer und einer und einer seien doch drei, also seien es auch drei Götter“, weist Basilius mit dem Hinweis ab, das Zahlenverhältnis sei nicht auf das Unerforschliche, über alles Erhabene anzuwenden, und fährt dann fort: „Von einem zweiten Gott haben wir bis jetzt noch nichts gehört; wenn wir einen Gott von Gott anbeten, bekennen wir wohl die Eigentümlichkeiten der Hypostasen, bleiben aber dennoch bei der Monarchie Gottes und lösen die Theologie nicht in eine getrennte Mehrheit auf.“ [3]

---

[1] Harnack a. a. O. 252.

[2] Ep. 8, 2 (249 A). Basilius unterscheidet hierbei zwischen Ideal- und Quantitativzahlen, welch erstere auf die Gottheit, letztere auf die geschöpfliche Welt anzuwenden sind. Vgl. Scheeben, Handb. der kathol. Dogmatik 1 (1873) 806: „Der Ausdruck, dafs das göttliche Wesen sich nicht als Zahleneinheit auffassen lasse, hat den Sinn, dafs man nicht von einer zwei- oder dreimaligen Setzung desselben sprechen könne.“

[3] De Spir. s. c. 18, n. 42 (149 B). Vgl. Ep. 189, n. 7 (693 C); n. 8; Hom. de fide (31, 468 C); Ep. 55 (513 B). Basilius verwendet die

Die göttlichen Personen sind nicht Teile einer Gesamtsubstanz, sondern in einer unteilbaren Substanz vereinigt: „Es ist kein Unterschied der Natur im Vater, Sohn und Heiligen Geist, sondern es ist eine beständige und ungeteilte Einheit in ihnen.“ [1] „Es ist kein Zwischenraum zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist, so dafs nichts zwischen sie hineingeschoben werden kann.“ [2] „Auf keine Weise kann eine Teilung oder Trennung gedacht werden, sondern es wird im Vater, Sohn und Heiligen Geist eine unaussprechliche und unerforschliche Einheit erkannt.“ [3] „In allem ist der Heilige Geist unzertrennlich und ganz und gar nicht zu scheiden vom Vater und Sohn.“ [4] „Aus dem Vater ist der Sohn, durch den alles ist, und mit welchem immer der Heilige Geist unzertrennbar erkannt wird.“ [5] „Vereinigt ist unzertrennlich mit dem Vater der Sohn, vereinigt auch mit dem Sohn der Heilige Geist. Nichts giebt es, was sie trennen würde und jene ewige Vereinigung zerstörte. Denn kein Zeitabschnitt liegt zwischen ihnen, und nicht kann unser Geist irgend eine Trennung ausdenken, so dafs der Eingeborene nicht immer mit dem Vater oder der Heilige Geist nicht immer mit dem Sohne existiert hätte.“ [6] „Der stärkste Beweis der absoluten Einheit“, welche zwischen dem Heiligen Geiste und den göttlichen Personen besteht, liegt nach Basilius in dem Vergleich der Heiligen Schrift: „Wer von den Menschen weifs, was des Menschen ist, als der Geist in ihm? So weifs auch niemand, was Gottes ist, als der Geist Gottes, der in ihm ist.“ [7]

Ausdrücke μία θεότης, μονάς, ἡ τῆς οὐσίας κοινότης, πνεῦμα συνημμένον πατρὶ καὶ υἱῷ κατὰ πάντα.

[1] De Spir. s. c. 16, n. 37 (133 C). Vgl. Hom. c. Sabell., Ar. et Anom. n. 5 (31, 609 C); C. Eunom. l. 2, n. 33 (29, 652 B); Ep. 189, n. 6 (693 A): ἀχώριστον καὶ ἀδιάστατον παντελῶς, ἀχωρίστη ἡ συνουσία, ἀδιαίρετος.

[2] De Spir. s. c. 16, n. 40 (144 A). [3] Ep. 38, n. 4 (332 A—C).

[4] De Spir. s. c. 16, n. 37 (133 A). Vgl. C. Eunom. l. 2, n. 33 (652 B).

[5] Ep. 38, n. 4 (329 B).

[6] Hom. c. Sabell., Ar. et Anom. n. 5 (31, 607 B—C).

[7] 1 Kor. 2, 11. De Spir. s. c. 16, n. 40 (144 A).

Der hl. Basilius sucht diesen unzertrennlichen Zusammenhang durch das Bild des Regenbogens klar zu machen, in welchem der eine Sonnenstrahl sich in viele Farbenstrahlen breche, die zwar wohl unterschieden, aber doch nicht durch eine scharfe Linie abgegrenzt werden könnten, sondern ineinander übergingen. „Wenn wir in dem Beispiele den Unterschied der Farben deutlich erkennen, anderseits keine Entfernung der einen Farbe von der andern mit unsern Sinnen wahrnehmen können, ebenso kann auch hinsichtlich der göttlichen Lehren geschlossen werden, dafs zwar die besondern Eigenschaften der Personen, wie eine der Farben, die sich im Regenbogen zeigen, in jeder der Personen, welche in der heiligen Dreifaltigkeit geglaubt werden, hervorleuchten, ohne dabei einen wesentlichen Unterschied der einen von der andern zu denken, sondern dafs die Eigenschaften, welche die Personen unterscheiden, bei jeder in der gemeinsamen Wesenheit strahlen.“ [1] Damit vergleicht Basilius die Einheit der göttlichen Wesenheit mit der Einheit der Immanenz, in welcher die produzierten Personen nicht bloſse Qualitäten und Kräfte der Substanz des Vaters sind, sondern des gleichen Wesens mit ihm teilhaft.

3. Basilius sucht die Einheit des Wesens im Vater, Sohn und Heiligen Geist ferner dadurch zu beweisen, dafs er die Begründung und Bedingung der Einheit der Personen auf das vollkommenste wechselseitige Ineinandersein derselben stützt; denn mit der einen Person ist die andere schon gegeben, in der einen die andere schon erkannt, wie der Glanz in der Feuerflamme: „Wie nämlich aus der Flamme zwar der Glanz, ohne dafs derselbe später als die Flamme erscheint, sondern zugleich mit ihr hervorstrahlt, so will auch der Sohn aus dem Vater erkannt sein, ohne dafs der Eingeborene irgendwie vom Vater getrennt sei, sondern so, dafs mit der Ursache zugleich der Verursachte erkannt werde.“ [2] Ebenso sagt er vom

[1] Ep. 38, n. 4 (333 A).
[2] Ebd. n. 7 (337 C). Vgl. De Spir. s. c. 18, n. 47 (153 B).

Heiligen Geiste: „Wer den Sohn aufnimmt, der wird zugleich beide haben, den Vater und den Geist, der dem Sohne eigen ist; denn der kann nicht vom Vater getrennt werden, welcher immer im Vater ist, noch auch von seinem eigenen Geiste, in dem er alles wirkt. Wer somit den Vater empfängt, der hat damit zugleich auch den Sohn und den Geist. Es kann keine Scheidung oder Trennung gedacht werden, so dafs der Sohn ohne den Vater erkannt oder der Geist vom Sohne getrennt wird, sondern in ihnen zeigt sich eine unaussprechliche und unbegreifliche Gemeinsamkeit und Verschiedenheit.“ [1]

Eine unterschiedslose Mehrzahl stört die Einheit, ein sich gegenseitig bedingender, voraussetzender, einschliefsender und hervorbringender Unterschied der Personen stärkt die Einheit, und „auf diese Weise wird auch in der Dreifaltigkeit der Begriff der Einheit gewahrt, indem wir einen einzigen Vater, einen Sohn und einen Heiligen Geist annehmen“ [2]. „Einer ist der Heilige Geist,“ sagt Basilius, im Heiligen Geiste den Abschlufs der Trinität erkennend, „durch den einen Sohn mit dem Vater verbunden und durch sich die über alles preiswürdige und göttliche Trinität zur Vollendung führend; allein nicht in der Weise, als ob eine Person einer andern entbehren würde, sondern es ist der Vater das vollendete Sein und bedarf keines andern.“ [3]

In der heiligen Dreifaltigkeit giebt es eine Wesenseinheit, aber keine Wesensvereinigung; denn die göttlichen Personen bilden nicht durch irgend eine Art von Zusammensetzung ein Ganzes [4], sondern weil die ungeteilte und der Zahl nach eine göttliche Wesenheit zugleich Vater, Sohn und Heiliger Geist ist, „bekennen wir daher die Tautusie und Konsubstantialität und sprechen nicht von Zusammensetzung“ [5].

---

[1] Ep. 38, n. 4 (332 C). [2] C. Eunom. l. 3, c. 6 (29, 668 C).

[3] De Spir. s. c. 18, n. 45 (152 A). Vgl. Hom. c. Sabell., Ar. et Anom. n. 4 (31, 609 B).

[4] De Spir. s. c. 18, n. 45 (152 B).

[5] Ep. 8, n. 3 (249 C): ταυτότητα τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες καὶ τὸ ὁμοούσιον ἐκδεχόμεθα καὶ τὸ σύνθετον φεύγομεν.

§ 3. Die Wesensgleichheit des Heiligen Geistes mit Vater und Sohn.

Basilius erwähnt einen zweifachen Vorwurf, den ihm die Häretiker machten; einerseits trenne er die Hypostasen, anderseits aber gebrauche er die Attribute, welche auf Gott angewandt würden, nicht in der Mehrzahl, sondern spreche nur von einer Güte, Macht und Gottheit[1]. Hiermit giebt er uns zugleich eine klare Andeutung des einzuschlagenden Beweisganges, aus der Wesenseinheit folgt die Wesensgleichheit — κοινωνία τῆς φύσεως — der göttlichen Personen.

1. Basilius sieht dieselbe in den Worten des göttlichen Heilandes (Matth. 28, 19) ausgedrückt: „Taufet sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ „Der Herr selbst verbindet Vater, Sohn und Geist; was aber in einer Hinsicht verbunden ist, das ist auch in jeder andern[2]; denn es giebt nichts, was bald in einem Punkte verbunden, bald in einem zweiten getrennt ist. In der lebendigmachenden Kraft, durch welche unsere Natur aus dem verderbten Zustand zur Unsterblichkeit erhoben wird, ist die Macht des Geistes mit Vater und Sohn zusammengestellt; daher auch in vielen andern Beziehungen, wie in der Güte, der Heiligkeit, Ewigkeit, der Weisheit; überhaupt ist er unzertrennlich von ihnen in allem Lobenswerten. Er, welcher in so vielen, erhabenen, Gott zukommenden Begriffen mit Vater und Sohn verbunden ist, darf in keiner Hinsicht von ihnen getrennt werden; denn bei den Attributen, welche der göttlichen Natur beigelegt werden, giebt es keinen Unterschied zwischen besser und schlechter, so dafs ihm das Schlechtere zugeschrieben, während er des Vorzüglicheren für unwürdig gehalten werden sollte. Alle der Gottheit würdigen Gedanken sind gleich würdig; denn die Bezeichnungen ‚gut, weise, gerecht‘ führen alle zu dem einen Wesen. Wenn man daher Gott sagt, so bezeichnet man denselben, welcher unter den übrigen Namen verstanden wird. Wenn aber alle Namen, welche von dem göttlichen

[1] Ep. 189, n. 3 (688 A).

[2] Vgl. Ep. 125, n. 3 (549 C); Hom. c. Sabell., Ar. et Anom. n. 5 (609 D).

Wesen ausgesagt werden, unter sich gleichviel zur Bestimmung des Subjekts beitragen, indem jeder auf seine Weise unsern Geist zu ihm leitet, welchen Grund haben wir dann, andere Namen dem Heiligen Geiste, der mit Vater und Sohn gemeinschaftlich genannt wird, einzuräumen und allein ihm die Gottheit abzusprechen? Entweder mufs man ihm auch in diesem Punkte die Gemeinschaft zugestehen, oder sie ihm auch sonst nicht einräumen. Wenn er jenes Namens würdig ist, so ist er auch dieser nicht unwürdig; wenn er aber nicht verdient, den Namen ‚Gott' mit Vater und Sohn zu teilen, so ist er auch nicht würdig der Namen, welche Gott zukommen; denn sie stehen dem Namen Gott an Bedeutung nicht viel nach, welcher ja auch viel niedrigeren Wesen gegeben wird." [1]

Dem Einwande, der Name „Gott" deute die Natur an, der Geist habe aber nicht mit Vater und Sohn dieselbe Natur, könne also auch nicht den Namen mit ihnen gemeinsam haben, entgegnet Basilius mit der Frage, wie es denn möglich sei, die Verschiedenheit der Naturen anzunehmen, ohne blofsen Mutmafsungen Platz zu machen. Wenn aber die göttliche Natur ohne weiteres könne geschaut, und das, was ihr eigentümlich und fremd ist, sich offenbare und zeige, dann bedürfe man nicht der Worte oder Zeichen zur Erkenntnis des Gesuchten; weil sie aber erhabener sei, als dafs sie von den Forschenden könne begriffen werden, so müsse man notwendig durch die Wirksamkeit zur Erkenntnis der Natur geführt werden. Würde man daher erkennen, dafs die Wirksamkeiten verschieden wären, so müfste man daraus auf die Verschiedenheit der wirkenden Naturen einen Schlufs ziehen. Basilius will aber den Namen „Gottheit" nicht auf die Natur bezogen wissen, weil derselbe auch andern Wesen beigelegt werde; er bezeichne vielmehr eine beaufsichtigende oder thätige Macht [2]. Das Wesen Gottes bleibe aber bei allen

[1] Ep. 189, n. 5 (689 A—D). Vgl. Ep. 38, n. 3 (328 C—D).
[2] Vgl. De Spir. s. c. 16, n. 37 (133 B).

Namen, welche ausgedacht werden möchten, unerklärbar. Mag nun der Name „Gottheit“ die Wirksamkeit bezeichnen, so entnehmen wir uns die Lehre: Wie eine Wirksamkeit des Vaters, Sohnes und Geistes ist, so ist auch eine Gottheit; oder mag nach der Ansicht vieler Menschen „Gottheit“ der Name sein für die Natur, so behaupten wir mit Recht, weil wir keine Differenz derselben wahrnehmen, die heilige Trias sei einer Gottheit[1].

Basilius war also dafür, dafs dem Heiligen Geiste der Name „Gott“ beigelegt werde, denn die schöpferische und fürsorgende Allmacht gehöre auch zum Wesen des Heiligen Geistes wie die unmittelbare Erkenntnis alles Göttlichen gemäfs 1 Kor. 2, 11[2]. Er legt aber wenig Gewicht darauf, da er diesen Ausdruck nicht als Wesensbezeichnung betrachtete; um so mehr findet er die Wesensgleichheit in den Attributen ausgesprochen, wie „gut, heilig, Herr“: „Der Geist hat in seinem Wesen alles mit Vater und Sohn gemein, die Güte, Heiligkeit und das Leben.“ Dabei bemerkt aber Basilius, dafs diese Eigenschaften nicht als Accidentien anzusehen sind, sondern so wenig die Wärme vom Feuer getrennt werden könne, ebensowenig sei die Heiligkeit vom Geiste zu scheiden[3]. „Wenn aber die Heiligkeit dem Heiligen Geiste Natur ist wie Vater und Sohn, wie kann er dann eine dritte und fremdartige Natur haben?“ „Darum“, fährt Basilius fort, „ist wohl auch bei Isaias geschrieben, dafs die Seraphim dreimal heilig rufen, weil in drei Hypostasen die natürliche Heiligkeit erblickt wird.“

Nicht blofs die Heiligkeit ist ihm mit Vater und Sohn gemeinsam, sondern selbst die Benennung Geist. Heifst es ja (Joh. 4, 24): ‚Gott ist ein Geist, und diejenigen, welche ihn anbeten, sollen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten.‘ Ja auch der Apostel überträgt den Namen Geist auf den Herrn, wenn er sagt (2 Kor. 3, 17): ‚Der Herr aber ist

[1] Ep. 189, n. 7 (693 C—D).

[2] De Spir. s. c. 19, n. 48 (156 B). Vgl. ebd. c. 9, n. 22 (108 B); c. 18, n. 47 (153 B).

[3] Hom. de fide n. 3 (31, 469 A).

ein Geist.' Daraus dürfte einleuchten, dafs der Heilige Geist nichts Fremdes, von Vater und Sohn Verschiedenes in seinem Wesen hat [1].

Ferner heifst Gott gut und ist es; gut ist aber auch der Heilige Geist, indem er nicht eine erworbene Güte hat, da sie schon von Natur in ihm ist; denn es wäre doch wohl das Absurdeste, wollte einer sagen, derjenige, welcher von Natur gut ist, habe diese Eigenschaft als eine von aufsen her zu teil gewordene [2].

Ebenso geht Basilius des weiteren mit der Beweisführung der Wesensgleichheit aus den allen drei göttlichen Personen beigelegten Eigenschaften der Gerechtigkeit und Rechtlichkeit vor; ja er findet sogar die sonst dem Heiligen Geiste ausschliefslich zukommende Bezeichnung „Paraklet" auf den Sohn angewandt [3].

Eine viel treffendere Bezeichnung des höchsten Wesens als „Gott" sieht Basilius in dem Namen „Herr", welcher wohl die Majestät am besten zu erkennen giebt. Allein die Heilige Schrift nennt den Heiligen Geist nicht nur Herr, sondern ehrt auch seine Wohnung mit dem auszeichnenden Attribut „Tempel". „Hätte nun der Apostel", so fragt Basilius, „jemals ein Haus eines Knechtes mit dem Namen ‚Tempel' bezeichnet?" [4]

Dem Satze des Eunomius gegenüber, der Mensch könne das Wesen Gottes vollständig erkennen, sieht Basilius in der Unerfafslichkeit des Wesens des Heiligen Geistes einen Beweis für die Wesensübereinstimmung mit Vater und Sohn. „Der Begriff des Ungeschaffenen und Unerfafslichen ist ein und derselbe im Vater, Sohn und Heiligen Geist; denn jeder ist gleich unbegreiflich [5] gemäfs den Worten der Schrift (Joh. 17, 25): ‚Gerechter Vater! Die Welt hat dich nicht erkannt',

---

[1] De Spir. s. c. 19, n. 48 (156 A).

[2] C. Eunom. l. 3, n. 3 (29, 660 D bis 661 B). Vgl. De Spir. s. c. 24, n. 56 (172 C).

[3] De Spir. s. c. 19, n. 48 (156 C).

[4] Ebd. c. 21, n. 52 (164 C).

[5] Ep. 38, n. 3 (329 A). Vgl. ebd. n. 4.

und (Joh. 14, 17): ‚Er wird euch einen andern Tröster geben ... den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann; denn sie sieht ihn nicht und kennt ihn nicht'." [1]

2. „Der Heilige Geist wird mit Vater und Sohn genannt, weil er über die Geschöpfe erhaben ist." [2] Alle Eigenschaften sind Vater, Sohn und dem Heiligen Geist gemeinsam; sie sind daher auch Unterschiedsmerkmale zwischen der Natur der dritten Person und dem kreatürlichen Wesen [3]. Mit Rücksicht auf die Schriftlehre sei es daher, sagt Basilius, beinahe unerhört, den Heiligen Geist mit den Geschöpfen zu konfundieren: nach ihr dient die Kreatur, der Heilige Geist macht frei; die Kreatur bedarf der Belebung, der Heilige Geist belebt; die Kreatur braucht Belehrung, der Heilige Geist lehrt; die Kreatur wird geheiligt, der Heilige Geist ist das heiligende Prinzip. Engel, Erzengel und das ganze himmlische Heer haben die Heiligkeit durch den Heiligen Geist. Überhaupt zeige der Name „Heiliger Geist" vor allem an, dafs der Geist unkörperlich, frei von aller Materie und nicht aus Unwesentlichem zusammengesetzt sei, so dafs, wenn man den Heiligen Geist nennen höre, es unmöglich sei, an ein Wesen zu denken, das vom Raume beschränkt oder der Veränderung oder dem Wechsel unterworfen sei, oder überhaupt an ein Wesen ähnlich den Geschöpfen [4]; vielmehr müsse man sich mit der höchsten menschlichen Fassungskraft ein vernünftiges Wesen vorstellen, das nach jeder Hinsicht unbeschränkt sei, mit unermefslicher Kraft, unbegrenzter Gröfse, nicht mit der Zeit oder Luft vergleichbar, freigebig spendend alles Gute. „An ihn wendet sich alles, was der Heiligung bedarf. ... Er ist der Ursprung der Heiligkeit, geistiges Licht, welches ... Erkenntnis giebt. Er ist unnahbar von Natur, mitteilbar wegen seiner Güte, aber nur den Würdigen mitgeteilt ...; einfach ist seine Wesenheit, vielfältig seine Wirkungen; ganz in sich und ganz überall.

[1] De Spir. s. c. 22, n. 53 (165 D).
[2] Ep. 52, n. 4 (396 A). [3] Ep. 8, n. 10 (261 D).
[4] De Spir. s. c. 9, n. 22 (108 B).

Für alle teilhaft, aber so, dafs er selbst unversehrt bleibt, gleich einem Sonnenstrahl, dessen Wohlthat jedermann, der sich seiner erfreut, zu gute kommt als der einzige, der die ganze Erde und das Meer erleuchtet und die Luft erfüllt.“ [1]

Wie wir bereits gesehen haben, stellt Basilius die substantielle Heiligkeit der dritten Person in Gegensatz zu der accidentellen, welche die Kreatur nur durch Teilnahme an der ersteren erhält [2]. Daraus erklärt sich auch die Empfänglichkeit der Geschöpfe für die Sünde und das Laster, während der Heilige Geist in unwandelbarer Heiligkeit immer derselbe bleibt: „Eine zufällige Heiligkeit haben die Geschöpfe, welche der Bosheit und Sünde fähig sind“ [3], „aber der Heilige Geist wird die Quelle der Heiligkeit genannt, welche auch seine Natur ausmacht“ [4]. „Es sind daher alle mit dem Banne zu belegen, welche den Heiligen Geist eine Kreatur nennen, sowohl die, welche so denken, als auch die, welche nicht bekennen, dafs er von Natur heilig ist wie Vater und Sohn.“ [5]

„Wie Vater und Sohn, ist die Güte dem Heiligen Geiste von Natur aus eigen. Die Kreatur aber hat ihre Güte nur von aufsen durch Auswahl des Guten erhalten.“ [6] Er wird daher gut genannt wie der Vater und wie ein solcher, welcher aus Gutem hervorging; ihm ist die Güte die Natur selbst [7]. Gott ist gut und ebenso der Heilige Geist, welcher keine erworbene Güte hat — οὐκ ἐπισκευαστὴν ἔχον τὴν ἁγιότητα —, sondern eine von Natur aus in ihm seiende [8]. Alle diese Eigenschaften subsistieren in ihm, ebenso die Gerechtigkeit und Wahrheit, und nicht wendet er sich daher nach dieser oder jener Seite [9].

Das Geschöpf ist in seinem Dasein beschränkt, zeitlich und örtlich begrenzt und jeglichem Wechsel unterworfen. Die

---

[1] De Spir. s. c. 22, n. 53 (108 B—C). Vgl. Hurter, Opusc. select. 31, 45.

[2] Ep. 159, n. 2 (621 B). [3] Ep. 8, n. 10 (261 C).

[4] De Spir. s. c. 19, n. 48 (156 B).

[5] Ep. 12, n. 53 (549 B). [6] De Spir. s. c. 24, n. 56 (172 C).

[7] Ebd. c. 19, n. 48 (156 B). [8] C. Eunom. l. 3, c. 2 (29, 660 C).

[9] De Spir. s. c. 19, n. 48 (156 B).

Natur des Heiligen Geistes aber ist an keine Schranken gebunden; denn wie könnte es sonst heifsen (Weish. 1, 7): „Der Geist des Herrn erfüllt die ganze Erde?“ [1] „Was ist also seine Natur, wenn er überall ist und mit Gott?“ [2] Der Heilige Geist sucht sich nicht zu vervollkommnen wie die Kreatur, welche infolge ihrer accessorischen Heiligkeit der Veränderung unterworfen ist: „Nicht wäre Luzifer gefallen, wenn seine Natur nicht fähig gewesen wäre, eine schlechtere anzunehmen. Jede Kreatur hat den freien Willen und kann nach einer von beiden Seiten sich neigen.“ [3] Ebenso reicht an das unermefsliche Erkennen des Heiligen Geistes, welches die Tiefen der Gottheit ergründet (1 Kor. 2, 10), das menschliche Wissen, welches nur Stückwerk ist, nicht heran; „denn der Knecht weifs nicht, was der Herr thut“ (Joh. 15, 15) [4]; allein der Heilige Geist hat alles Geheimnisvolle mit Gott gemeinsam und erkennt die unerforschlichen Urteile Gottes [5].

Basilius schliefst diese Betrachtung, wenn er sagt: „Das ist ein hinlängliches Zeichen seiner Vereinigung mit Vater und Sohn, dafs er nicht gezählt wird mit der Menge von Geschöpfen, sondern für sich genannt.“ [6] Die Häretiker suchten nun einen Mittelbegriff zwischen dem der Gottheit und dem der Kreatürlichkeit für den Heiligen Geist einzuführen, indem sie sagten: „Der Heilige Geist ist nicht Knecht und nicht Herr, sondern frei.“ Durch die Frage, was unter diesem Begriffe zu verstehen sei, kommt Basilius schliefslich zu dem Resultate, dafs ein solches Verhältnis, wie es die Gegner unter Freiheit eines Menschen sich vorstellen, nämlich vollständiges Fehlen irgendwelcher über ihm stehenden Macht sowie der Unterstellung unter Höhere, in der Schöpfung nicht existiert. Er stellt sie daher vor das Dilemma: „Wenn der Heilige Geist geschaffen

[1] Ep. 8, n. 10 (264 A).
[2] De Spir. s. c. 23, n. 54 (168 C bis 169 A).
[3] C. Eunom. l. 8, c. 2 (29, 660 C).
[4] De Spir. s. c. 19, n. 50 (160 A); Ep. 8, n. 11 (265 A).
[5] C. Eunom. l. 3, c. 4 (664 B).
[6] De Spir. s. c. 18, n. 45 (152 A).

ist, dann dient er; wenn er aber über die Kreatur erhaben ist, dann nimmt er teil an der Herrschaft.“ [1]

§ 4. Die Spiration des Heiligen Geistes.

Die Begründung der Wesensgleichheit des Heiligen Geistes mit Vater und Sohn liegt in der Lehre vom Ausgange des Heiligen Geistes, welchen Basilius ausdrücklich mit der Formel bestimmt: „Der Heilige Geist geht aus durch den Sohn vom Vater.“ [2]

Wie die andern Väter in dieser Kontroverse zunächst den Erweis der Gottheit des Heiligen Geistes und insofern seines Ausganges aus der Substanz des Vaters bezweckten, so suchte auch der hl. Basilius vor allem den Ursprung des Heiligen Geistes vom Vater abzuleiten; denn nach der Ansicht der Pneumatomachen war der Vater nicht das Prinzip des Geistes, sondern nur der Sohn [3]. „Der Heilige Geist subsistiert aus dem Vater“ [4], „er geht vom Vater aus“ [5], „mit der Ursache des Vaters hängt seine Existenz zusammen“ [6]. „Der Vater ist die Wurzel und Quelle des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ [7] „Der Sohn ist aus dem Vater durch Zeugung; der Heilige Geist aber ist aus Gott auf geheimnisvolle, unerklärliche Weise“ [8], und zwar durch Vermittlung des Sohnes: „Einer ist der Heilige Geist, durch den Eingeborenen mit dem Vater verbunden“ [9]; hierauf weist auch die Benennung des Heiligen Geistes bald als Geistes des Vaters, bald aber auch Christi oder des Sohnes hin [10].

---

[1] De Spir. s. c. 20, n. 51 (161 C—D). Vgl. ebd. n. 46 (153 A).

[2] Ebd. c. 18, n. 47 (153 C).

[3] C. Eunom. l. 3, c. 5 (665 A).

[4] Ep. 38, n. 4 (329 B). [5] C. Eunom. l. 2, n. 33 (652 C).

[6] Ep. 38, n. 4 (329 D). Vgl. Ep. 189 u. 226.

[7] Hom. c. Sabell., Ar. et Anom. n. 4 (31, 609 B).

[8] Ebd. n. 7 (616 C).

[9] De Spir. s. c. 18, n. 45 (152 A): ἓν τὸ ἅγιον Πνεῦμα δι' ἑνὸς Υἱοῦ τῷ ἑνὶ Πατρὶ συναπτόμενον. Vgl. ebd. n. 47 (153 B): ἐκ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐπὶ τὸ Πνεῦμα; C. Eunom. l. 2, n. 34 (652 B); l. 3, n. 1.

[10] De Spir. s. c. 18, n. 46 (152 B).

Das einheitliche Ursprungsprinzip des Vaters und Sohnes schliefsen wohl auch diejenigen Stellen in sich, welche den Heiligen Geist als aus Gott hervorgehend besagen: „Der Heilige Geist ist aus Gott; denn daraus läfst sich die Gemeinschaft der Natur erweisen. Er ist aber nicht so wie alles aus Gott[1], sondern als das, was aus Gott hervorgeht; nicht als geboren wie der Sohn, sondern wie der Geist seines Mundes.“[2] „Wir bekennen, dafs er aus Gott ist ohne Schöpfung.“[3] Dafs es nicht verfehlt ist, in dieser Art und Weise der Bestimmung des Ursprungs des Heiligen Geistes das doppelte Prinzip des Vaters und Sohnes zu erkennen, zeigt Basilius, wenn er auf den eunomianischen Einwand, welcher die Ungleichheit des Wesens aus der Thatsache ableitet, dafs das Geschaffene nicht die gleiche Natur haben könne wie dessen Schöpfer, also erwidert: „Wenn Eunomius wegen der absoluten Einfachheit glaubt, dafs die Substanz mit der Macht Gottes zusammenfalle, und wenn er wegen der Gott angeborenen Güte sagt, es könne, da die ganze Macht des Vaters sich auf die Zeugung des Sohnes übertragen habe und wiederum die ganze Macht des Eingeborenen auf die Substanz des Heiligen Geistes, aus dem Heiligen Geiste die Macht und die Substanz des Eingeborenen erschaut werden; ebenso leuchte aus dem Eingeborenen die Macht und Substanz des Vaters hervor; was ist denn daraus zu schliefsen? Anstatt seines Versuches, die Ungleichheit zu beweisen, hat sich die Wesensgleichheit herausgestellt.“[4]

Die Behauptung, als ob nach Basilius der Vater allein Prinzip des Geistes wäre[5], widerlegt hier Basilius durch stillschweigende Gewährung der trinitarischen Entfaltung: vom

---

[1] Hom. c. Sabell., Ar. et Anom. n. 7 (616 B).

[2] De Spir. s. c. 18, n. 46 (152 B). Vgl. Hom. in Ps. 32, 4 (29, 333 B).

[3] Ep. 125, n. 3 (549 C). Vgl. Ep. 38, n. 4; 52, n. 4.

[4] C. Eunom. l. 2, n. 32 (648 B).

[5] Harnack a. a. O. 290 Anm. 1; Klose, Basilius der Grofse, Stralsund 1835, 41.

Vater zum Sohne und durch ihn zum Heiligen Geiste. Übrigens wie sollten die Häretiker die Theorie, die Wesenheit des Heiligen Geistes allein aus dem Sohne entstehen zu lassen, aufgestellt haben, wäre ihnen nicht durch die Formulierung: der Heilige Geist geht aus dem Vater hervor durch den Sohn, hierzu Gelegenheit gegeben worden? Dadurch, dafs Eunomius und die semiarianischen Pneumatomachen in gewohnter einseitiger Weise das von orthodoxer Seite vertretene Ursprungsverhältnis des Heiligen Geistes zu Vater und Sohn verstümmelt und den Ausgang vom Sohne betont haben — denn vom Sohne konnten sie auf Grund ihrer Exegese der Johannesstelle (1, 3) den Sprung zur Geschöpflichkeit des Heiligen Geistes wagen —, dürfte es als damals im katholischen Lager übliche Lehre erscheinen, dafs der Heilige Geist von Vater und Sohn ausgehe.

§ 5. Das göttliche Wirken des Heiligen Geistes.

Während Eunomius das Mysterium der Trinität, die Übernatürlichkeit des göttlichen Wesens, somit auch dessen Unbegreiflichkeit leugnete, sah Basilius im Hinblick auf die Thatsache, dafs es unmöglich sei, eine erschöpfende Definition von Gott zu geben, sich genötigt, die fehlende Erkenntnis durch die Erforschung der transeunten Thätigkeit des dreipersönlichen Gottes zu vervollständigen. Auf diese Betrachtungsweise führte ihn die Bezeichnung θεότης, welche der schwache Menschenverstand offenbar der schauenden, vorsorgenden Wirksamkeit Gottes entnommen hatte und als Wesensbegriff für Gott selbst verwendete: „Bezeichnet θεότης die göttliche Thätigkeit, so sagen wir, dafs es auch nur eine Gottheit giebt, da die Wirksamkeit des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes nur eine ist.“ [1] Das ist die den Vätern gewöhnliche Beweisführung, welche Basilius an der Hand der trinitarischen Thätigkeit zunächst auf dem natürlichen Gebiete durchführt.

[1] Ep. 189, n. 8 (696 B).

1. Der Wirksamkeit des einen dreifaltigen Gottes nach aufsen eignet Einheit und Unteilbarkeit[1]; und zwar beruht diese Einheit auf der Machtentfaltung einer jeden Person, welche ihrem hypostatischen Charakter entspricht: „Wenn wir untersuchen, ob die Spendung der Güter, welche den Würdigen zu teil wird, vom Heiligen Geiste allein ihren Ursprung habe, werden wir von der Schrift angeleitet, an den eingeborenen Sohn als Spender und Urheber der durch den Heiligen Geist in uns bewirkten Gnadenmitteilung zu glauben. Denn wir sind von der Heiligen Schrift belehrt, alles sei durch ihn geworden und habe in ihm Bestand. Nachdem wir zu dieser Erkenntnis fortgeschritten sind, werden wir von der gotterleuchteten Offenbarung zu der weiteren Einsicht geführt, dafs zwar alles durch jene Kraft aus dem Nichts zum Sein geführt werde, aber nicht dermafsen von ihr stamme, als ob sie selbst ohne Ursprung wäre. Es giebt vielmehr eine Kraft, welche in ungezeugter und ursprungsloser Weise besteht und das Prinzip des Prinzips alles Seienden ist. Denn der Sohn, durch den alles ist, hat sein Wesen vom Vater, und mit ihm wird der Heilige Geist allenthalben unzertrennlich gedacht. Es ist nämlich nicht möglich, den Sohn in Gedanken zu erfassen; es sei denn vorhererleuchtet im Geiste.“ [2]

Basilius zeichnet also die Eigentümlichkeit der Mitwirkung des Sohnes als Erfüllung des väterlichen Willens und bringt dieselbe mit seinem ewigen Ursprung aus dem Vater in Verbindung, während ihm die gleichgöttliche Thätigkeit des Heiligen Geistes in der Weise erscheint, dafs er alles vom Vater Beschlossene und vom Sohne Ausgeführte zur Vollendung bringt und befestigt: „Bei der Erschaffung der Engel denke an eine ursprüngliche Ursache des Gewordenen, den Vater; an eine hervorbringende, den Sohn; an eine voll-

[1] Vgl. De Spir. s. c. 16, n. 37 (133 C); Ep. 189, n. 6 (692 D); n. 7 (693 B).

[2] Ep. 38, n. 4 (329 B—D).

endende, den Heiligen Geist[1], so dafs die dienenden Geister vermöge des väterlichen Willens bestehen, durch die Thätigkeit des Sohnes zum Sein geführt und durch die Gegenwart des Geistes vollendet werden. Die Vollendung der Engel ist ihre Heiligung und die Beharrlichkeit in derselben. Glaube jedoch niemand, dafs ich drei urheberische Wesen oder die Unvollkommenheit des Wirkens des Sohnes behaupte. Es giebt nur ein Prinzip des Seienden, welches durch den Sohn hervorbringend und im Geiste vollendend erscheint. Weder der Vater, der alles in allem wirkt, hat eine unvollkommene Thätigkeit, noch der Sohn eine mangelhafte, nicht vom Geiste vollendete Weltschöpfung. Auf diese Weise wird erkannt, dafs weder der Vater des Sohnes bedarf, indem er durch den Willen allein die Welt hervorbringt, aber er will eben durch den Sohn; noch bedarf dieser der Mitwirkung, indem er wie der Vater wirkt; aber auch der Sohn will eben durch den Heiligen Geist vollenden. Du erkennst also drei, den gebietenden Herrn, den hervorbringenden Logos und den befestigenden Geist.“[2]

Den Gedanken, dafs die Personen in ihrer Bethätigung nicht auf die gegenseitige Mitwirkung angewiesen sind, verwertet Basilius gegen Eunomius: „Welcher Dienstleistung könnte der durch sein Wollen allein wirkende Weltschöpfer bedürfen, da die Schöpfung auf sein Geheifs hin sofort besteht? Doch wie? Ist nicht auch alles durch den Sohn? Der göttliche Ratschlufs geht ja von der ersten Ursache wie von einer Quelle ausströmend durch das eigene Ebenbild, den Logos, in die Bethätigung über.“ Die Vollendung des vom Vater Beschlossenen und vom Sohne Ausgeführten bewerkstelligt der Heilige Geist: „Wie also der Gott Logos Erschaffer der Himmel ist, so giebt der Heilige Geist den himmlischen

[1] Προκαταρκτικὴ αἰτία — δημιουργικὴ αἰτία — τελειωτικὴ αἰτία. Vgl. Heinrich, Dogm. Theol. 4, 607; Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes, Mainz 1885, 93.

[2] De Spir. s. c. 16, n. 38 (136 A—D). Vgl. Hom. 2 in Hexaem. n. 6 (29, 44 A).

Mächten den festen Bestand ihrer Tugendkraft.“ [1] „Den Übergang zur Existenz gewährte der Schöpfer Logos, der Werkmeister des All, den Engeln; die Heiligkeit aber teilte ihnen der Heilige Geist mit.“ [2]

Die Zueignung des ewig freien Ratschlusses geschieht in erster Linie an den Vater, als das produzierende Prinzip in der Gottheit, welcher ihn dann in und mit der göttlichen Natur der aus ihm hervorgehenden Person mitteilt, und dieser wird dann der Vollzug desselben appropriiert: „Wie der schöpferische Logos den Himmel schuf, so fügte der Heilige Geist, der aus Gott ist und vom Vater ausgeht, alle seine Heeresmacht hinzu. . . . Dieser Geist wird auch in der Heiligen Schrift der Geist seines Mundes genannt. Wir finden aber an andern Stellen auch das Wort als aus seinem Munde hervorgehend bezeichnet, um anzudeuten, dafs der Sohn selbst und der Heilige Geist aus dem Vater ihr Sein haben. Da nun der Heiland das Wort des Herrn ist und der Heilige Geist der Geist seines Mundes und beide den Himmel geschaffen und dessen Heeresmacht in gleicher Weise begründet haben, deshalb heifst es: ‚Durch das Wort des Herrn sind gefestigt die Himmel und durch den Hauch des Mundes alle ihre Heeresmacht.‘“ [3]

2. Im zwölften Hauptstück des ersten Briefes an die Korinther spricht der Apostel von übernatürlichen Gaben, welche zu dem Ende verliehen werden, dafs derjenige, welcher sie empfängt, durch dieselben andere erbaue. Diese Gnaden, welche die Theologen mit dem Begriffe der gratiae gratis datae bezeichnen, spenden nach Basilius [4] alle drei göttlichen Personen: „Der Heilige Geist ist bei jeder göttlichen Thätigkeit mitthätig und unzertrennlich vom Vater und Sohn. Wenn der Vater die Wirksamkeit austeilt und der Herr den Dienst, so ist dabei der Heilige Geist, welcher die Verteilung

[1] C. Eunom. l. 3, c. 4 (661 C).

[2] Hom. in Ps. 32, 6 (29, 333 C). [3] Ebd. (333 B).

[4] Basilius nennt diese charismatischen Gnaden δωρεά, allgemein χάρις und χάρισμα.

der Gaben nach der Würde des Einzelnen vornimmt.“ [1] Solche Gnaden verlieh Gott nach seinem Wohlgefallen im Alten und Neuen Testament: „Alle göttlichen Werke und alle göttliche Thätigkeit, die sich auf den Menschen beziehen, die erteilt werden vom Vater und unserem Herrn Jesus Christus, sind unwiderleglich von der Gnade des Heiligen Geistes bewirkt. Betrachtet man das Alte Testament, die Segnungen der Patriarchen, die Typen, die Prophetien, die tapferen Krieger, die von den Gerechten verübten Wunder; betrachtet man die Vorbereitungen für die Menschwerdung Christi: alles ist vom Heiligen Geiste bewirkt. Zuerst war er mit dem Fleische Christi vereinigt, vollbrachte die Salbung und war unzertrennlich bei ihm; dann war der Heilige Geist bei jeder Handlung Jesu zugegen. Ja die Regierung und Leitung der Kirche, wird sie nicht widerspruchslos und offen vom Heiligen Geiste vollbracht?“ [2]

Wie der Apostel sagt, dafs einer der Geist, Herr und Gott sei, der die Gaben hervorbringe und spende, und zugleich die Erteilung der Charismen dem Heiligen Geiste appropriiert[3], so schildert Basilius die Verleihung derselben als ein Gnadengeschenk des Heiligen Geistes: „Er verteilt sich in die ganze Schöpfung, und obwohl der eine so, ein anderer anders seiner teilhaftig wird, so wird er doch von denen, welche seiner teilhaftig werden, in nichts verringert. Er verleiht zwar allen seine Gnade und wird doch von denen, welche an ihm teil nehmen, nicht erschöpft, sondern die, welche ihn empfangen, werden erfüllt, so dafs ihm nichts mangelt. Und wie die Sonne, wenn sie die Körper beleuchtet und sich denselben in verschiedener Weise mitteilt, von den Teilnehmenden nicht vermindert wird, so bleibt auch der Geist, indem er allen seine Gnade verleiht, unversehrt und ungeteilt. Er erleuchtet alle zur Erkenntnis Gottes, er begeistert die Propheten, lehrt Weisheit die Gesetzgeber, macht Enthaltsame ehrwürdig, be-

[1] De Spir. s. c. 16, n. 37 (133 C).
[2] Ebd. n. 39 (140 B—D). [3] 1 Kor. 12, 4—10.

wirkt die Gaben der Heilungen, macht lebendig die Toten, befreit die Gefangenen, macht die Fremdlinge zu Kindern. Dies bewirkt er durch die Geburt von oben her. Findet er einen gläubigen Zöllner, so macht er ihn zum Evangelisten, trifft er einen Fischer, macht er ihn zum Gottesgelehrten, findet er einen reumütigen Verfolger, macht er ihn zum Völkerapostel, zum Herold des Glaubens, zum Gefäfs der Auserwählung; durch ihn werden die Schwachen stark, die Armen reich; die Unwissenden und Redekundigen sind durch ihn weiser als die Weisen. Paulus war schwach, allein wegen der Gegenwart des Heiligen Geistes brachten die Schweifstücher seines Leibes Gesundheit denen, welche sie nahmen. Auch Petrus war von einem schwachen Körper umgeben; allein durch die innewohnende Gnade des Geistes vertrieb der Schatten, der von seinem Körper fiel, die Krankheit der Leidenden. Petrus und Johannes waren arm, denn sie hatten weder Gold noch Silber; aber dennoch schenkten sie Gesundheit, die wertvoller ist als vieles Gold. Denn jener Lahme blieb, obwohl er von vielen Geld empfangen hatte, noch Bettler; aber sobald er von Petrus die Gnade empfangen hatte, sprang er auf wie ein Hirsch, lobte Gott und hörte auf zu betteln. Johannes kannte nicht die Weisheit der Welt, und dennoch sprach er durch die Kraft des Geistes die Worte, zu welcher keine Weisheit ihren Blick zu erheben vermag.“ [1]

Diese Gaben werden den Menschen ohne ihr Zuthun, und und zwar jedem Menschen, dem Gott sie geben will, gewährt; aber doch bedarf es von seiten des Empfängers einer gewissen äufseren Disposition, um sie in sich wirken lassen zu können. Basilius bestimmt diese Fähigkeit in Beziehung auf das Charisma der Weissagung also: „Von unsern Sinnesorganen ist das Gesicht dasjenige, dem die wirksamste Kraft innewohnt, um die sinnlichen Dinge wahrzunehmen. Denn etwas Schreckliches kann niemand durch Hören so gut wahrnehmen als

[1] Hom. de fide 15, n. 3 (31, 469 B—D).

durch Sehen, und kein anderes Vermögen giebt es, das auf gleiche Weise wie das Gesicht das Begehrenswerteste erfafst; daher heifst die Anschauung der Wahrheit wegen der Klarheit und Zuverlässigkeit Gesicht. Darum wurde der Prophet Seher oder Vorseher genannt. Wir finden in Amos, dafs Amasias sagte: ‚Seher, geh, flieh in das Land Juda und prophezeie daselbst!' Samuel wird Vorherseher[1] genannt, und so jeder Prophet; insofern sie aber Gottes Willen erschauten, wurden sie Seher genannt. Darum ist es unsere Sache, für den Verstand Sorge zu tragen, damit er durch geeignete Übungen vollkommen und scharfsinnig werde. Ein Geschenk Gottes aber ist es, dafs der Heilige Geist uns erleuchtet zur Erkenntnis seiner Geheimnisse. Nachdem er das Wort ‚Gesicht' vorausgeschickt, fügt er die Mitteilung des Verkündeten bei, um zu zeigen, dafs er sie nicht durch das Gehör vernahm, sondern dafs er den dem Geiste eingeprägten Sinn des Wortes verkündet. Denn wir bedürfen der Stimme, um unsere Gedanken kund zu thun, Gott aber berührt den Verstand der Würdigen selbst und prägt ihnen die Erkenntnis seines Willens ein. Warum spricht er noch vom Vater? Um zu zeigen, dafs das Charisma der Weissagung ihm vom Vater zugekommen sei."[2] Basilius versäumt es nie, auf die Ursache der Appropriationen, nämlich auf das innergöttliche Verhältnis des Heiligen Geistes zum Vater, hinzuweisen. Das erforderliche Moment zur Aufnahme der Eingebungen mufs in allen Sinnen vorhanden sein und sich so als ein einheitliches, geistiges manifestieren: „Nach der Beschreibung des ersten Gesichtes erging dieses Wort an Isaias, den Sohn des Amos. Aber warum heifst es dort Gesicht, hier Wort?[3] Weil die Kraft, die von Gott durch die Gnade des Heiligen Geistes seinen Heiligen erteilt wird, nur eine ist. Denn sie ist die Erkenntnis des

[1] Ὁ ἔμπροσθεν ὁρῶν. Amos 7, 12. 1 Kön. 9, 9.

[2] Comment. in Is. proph. c. 1, n. 8 (30, 132 A—C).

[3] Basilius nennt den Heiligen Geist in seiner Einwirkung auf die Propheten die bewegende Hand des Schreibenden. Hom. in Ps. 44, 3 (29, 396 A).

Unbekannten, die durch die Offenbarung und Erleuchtung in den Herzen der Heiligen entsteht; aber nach der Verschiedenheit der Gegenstände, auf die sich die Erkenntnis bezieht, wird das Geoffenbarte Gesicht oder Wort genannt. Dort wird Gegenwärtiges aufgezählt, die Bosheit des Volkes, die Entfremdung und Undankbarkeit gegen Gottes Wohlthaten; hier aber wird das Zukünftige verkündigt, daher heifst es Wort; denn es wird sein in den letzten Tagen. Aber weder das Gesicht wird mit den Augen geschaut, noch hier mit den Ohren die Erkenntnis vermittelt, sondern es ist eine Erleuchtung im Herzen von seiten des Heiligen Geistes, der das Gegenwärtige darstellt und das Zukünftige vorhersagt." [1]

3. Während die charismatischen Gnaden eine besondere Fähigkeit verleihen, für das Reich Gottes auf Erden thätig zu sein, verleiht Gott den Menschen auch Gnaden zur eigenen Heiligung. Gerade diese göttliche Thätigkeit in der Rechtfertigung verwendet Basilius zu einem durchschlagenden Beweis für die Gottheit des Heiligen Geistes. Um ihm hierin folgen zu können, wird es nötig sein, sich von den dogmatischen Einteilungen loszusagen und mehr den apologetischen Charakter seiner Beweisführung ins Auge zu fassen. Wir haben bis jetzt schon bemerkt, dafs es Basilius mehr darum zu thun ist, den Heiligen Geist als drittes Glied einer immanenten göttlichen Entfaltung ohne Unterbrechung darzustellen und ihn auch so in der Thätigkeit der Trinität nach aufsen erscheinen zu lassen, als sich in der Aufzählung der Wirkungsweisen der einzelnen Personen zu erschöpfen. Er greift vielmehr diejenige Seite der Thätigkeit heraus, welche einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Gott und Kreatur am klarsten zeigt. Dazu ist besonders die Wirksamkeit Gottes in der Gnade geeignet; denn die Natur in die Übernatur zu erheben, vermag nur ein übernatürliches Wesen selbst, den Menschen neu zu schaffen und geistig zu erneuern, denselben zu einem Kinde Gottes zu gestalten, so dafs er Bruder der

[1] Comment. in Is. proph. c. 2, n. 65 (30, 229 D bis 232 A).

zweiten göttlichen Person wird, ihn zu einem Tempel Gottes zu erheben, ist nur das Werk Gottes.

Nicht nur die Austilgung der Sünde, die Bekehrung des Herzens, der Nachlafs der Strafe fällt unter den Begriff der Rechtfertigung, sondern eine wirkliche Umwandlung und Neuschaffung, die Erhebung der Kreatur aus dem Zustande der bloſsen Natur in den der übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott. Dieser Begriff der Rechtfertigung liegt dem hl. Basilius zu Grunde, wenn er die ursprüngliche Heiligung der Engel durch den Heiligen Geist als die positive Seite der Rechtfertigung darstellt: „In jener geistigen Hierarchie ist es unmöglich, dafs das gesetzmäfsige Leben Bestand habe ohne den Geist; nicht minder als ein Heer die Ordnung bewahren kann ohne die Gegenwart des Feldherrn, und ein Chor den Wohlklang, wenn nicht der Dirigent die Harmonie herstellt. Wie könnten die Seraphim das dreimal heilig singen, so oft es fromm ist, es sei denn unterrichtet im Heiligen Geiste? Ob nun alle Engel und Kräfte Gott loben, es geschieht durch die Thätigkeit des Heiligen Geistes; oder ob Myriaden von himmlischen Heerscharen vor ihm stehen, auch diese erfüllen ihr Amt untadelhaft in der Kraft des Heiligen Geistes. Es ist unmöglich, dafs jene übermenschliche und unaussprechliche Harmonie in der Anbetung Gottes und in der gegenseitigen Übereinstimmung der überweltlichen Gewalten gewahrt wird, aufser unter Aufsicht des Heiligen Geistes. So ist der Heilige Geist denjenigen gegenwärtig, welche nicht durch Fortschritt zu ihrer Vollendung gelangen, sondern sofort nach ihrer Erschaffung vollendet werden, indem er zur Vollendung und Ausstattung ihrer Person seine Gnade miteinflöfst.“ [1] „Die reinen, vernünftigen und überirdischen Kräfte sind heilig und werden so genannt, indem sie aus der vom

[1] De Spir. s. c. 16, n. 38 (140 A). Unter Gnade versteht Basilius eine über die Engelnatur überhaupt erhabene Kraft, die von der Natur der Engel verschieden ist. Hier wird also ihre Heiligung der vom Heiligen Geiste eingegossenen Gnade zugeschrieben. Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit 2, 106

Heiligen Geiste verliehenen Gnade Heiligkeit erlangt haben. Denn niemand wird geheiligt, es sei denn durch die Gegenwart des Geistes. Den Engeln hat demnach der schöpferische Logos, der Bildner des All, den Übergang zur Existenz gewährt, die Heiligkeit dagegen hat ihnen der Heilige Geist mitgebracht. Die Engel wurden nämlich nicht unmündig geschaffen, um durch allmählich fortschreitende Übung vollkommen und dadurch der dauernden Aufnahme des Geistes würdig zu werden; sondern sie empfingen die Heiligung in der ersten Erschaffung und gewissermafsen wie ein Sauerteig mit ihrer Substanz vermischt. Deshalb können sie sich auch schwer zur Bosheit umstimmen, da sie eben, wie Eisen durch Eintauchen ins Wasser, in der Gnade gehärtet sind und die Standhaftigkeit in der Tugend durch das Geschenk des Heiligen Geistes erhalten haben.“ [1] „Die Vollendung der Engel ist die Heiligkeit und die Beharrlichkeit in derselben. Auch die Kräfte des Himmels sind nicht von Natur heilig; sonst würden sie nicht vom Heiligen Geiste sich unterscheiden, sondern nach dem Verhältnisse, in denen sie sich übertreffen, haben sie von aufsen das Mafs der Heiligung. Denn wie der Brand nicht ohne Feuer gedacht wird, und etwas anderes der Brennstoff und etwas anderes das Feuer ist, so ist auch in den himmlischen Mächten das Wesen derselben ein luftartiger Geist und ein immaterielles Feuer [2]. Aber die Heiligung, die aufserhalb ihres Wesens ist, giebt ihnen Vollendung durch die Gemeinschaft mit dem Geiste.“ [3] Die Engel sind von ihrer Schöpfung an vollkommen, indem der Heilige Geist ihnen seine Gnade zur Vollendung und Ergänzung ihrer Substanz mitteilt. „Suche daher“, sagt Basilius, diese Wirkung in apologetischer Weise verwertend, „nicht in der Kreatur, was über derselben ist, damit du nicht das heiligende Prinzip mit dem Geheiligten vermischest. . . . Der Heilige Geist erfüllt die

[1] Hom. in Ps. 32, 6 (29, 333 C).

[2] Über die unklaren Vorstellungen von der Natur der Engel vgl. Hurter, Opusc. select. 31, 74.

[3] De Spir. s. c. 16, n. 38 (137 A—B).

Engel, die Erzengel, er heiligt die Gewalten, d. h. belebt alles.“ [1] Das angeführte Gleichnis des hl. Basilius, in welchem er die Substanz der Engel mit der Luft, und die Gnade des Heiligen Geistes mit dem Feuer, das die Luft entzündet, vergleicht, und dieser letzte Beweissatz besagen dreierlei: Fürs erste ergiebt sich, dafs die Natur der Engel erst durch die Heiligung, die aufser ihrer Wesenheit ist, d. h. durch die Gemeinschaft des Heiligen Geistes zur Vollkommenheit geführt werde; zweitens — und dieser Punkt ist insbesondere für die Beweisführung der Gottheit des Heiligen Geistes von Bedeutung — dafs die Heiligkeit der Engel nicht zur Wesenheit gehört, sondern dafs dieselbe als eine besondere und höhere Gabe, also auch von einem höheren, über die Engelnatur erhabenen Wesen gespendet, ihnen zu teil geworden ist; und fürs dritte, dafs diese Vollkommenheit nicht durch guten Gebrauch des Willens ihnen zukam, sondern dafs diese Heiligkeit die Engel erst zum heiligen Handeln befähigte.

Diese positive Rechtfertigungsgnade der Engel und ersten Menschen, welche als eine „gerechtmachende“ [2] bezeichnet wird, ist ein und dieselbe Gnade, welche im Menschen eine wirkliche Entsündigung, eine thatsächliche Tilgung und Aufhebung der Sünde, d. h. die negative Seite der Rechtfertigung bewirkt.

Die Rechtfertigung des Menschen hat ja nach dem Konzil von Trient eine zweifache Seite, „nicht blofs die Vergebung der Sünden, sondern auch Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen“ [3]. Diese beiden Momente unterscheidet Basilius ausdrücklich: „Da zwei Zwecke in der Taufe beabsichtigt sind, nämlich den Leib der Sünde zu zerstören, damit er nicht mehr dem Tode Frucht bringe, und dagegen dem Geiste zu leben und durch die Heiligung fruchtbar zu sein, so stellt das Wasser ein Bild des Todes dar, indem es den Leib wie ein Grab aufnimmt; der Geist aber giefst die lebendig-

[1] Hom. de fide 15, n. 3 (31, 469 A).

[2] Heinrich, Dogmat. Theol., fortgef. von Gutberlet, 8, Mainz 1897, 477.

[3] Sess. 6, cap. 7.

machende Kraft ein, indem er unsere Seelen vom Tode der Sünde zum ursprünglichen Leben erneuert. Das ist also wiedergeboren werden aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, weil im Wasser der Tod vollbracht und unser Leben durch den Geist bewirkt wird.“ [1] Diese Wiedergeburt ist ein Werk des dreieinigen Gottes: „Es ist ja das Werk des allerbesten Gottes, das Böse gänzlich zu vertilgen, um sein Geschöpf zu erneuern und von aller Bosheit rein zu machen, und es von aller Schwäche und Bosheit frei zum natürlichen Zustand zurückzuführen.“ [2]

Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Rechtfertigung vergleicht Basilius mit dessen Thätigkeit bei der Weltschöpfung und der einstigen Auferstehung der Toten: „Wie in den beiden ersten Schöpfungsakten [3] der Heilige Geist mit Vater und Sohn handelt, so ist es auch bei der Auferstehung der Toten. Wir sind Staub und werden zu Staub, und er wird seinen Heiligen Geist senden und uns erschaffen und das Angesicht der Erde erneuern. Was Paulus Auferstehung nannte, das heifst David ‚Erneuerung‘. Mag nun einer die Schöpfung auffassen als das Aufleben der Gestorbenen, ist dann die Thätigkeit des Heiligen Geistes nicht grofs, welcher uns Leben schenkt in der Auferstehung und unsere Seelen fähig macht für das geistige Leben? Oder mag man die Schöpfung heifsen: die Umänderung derer, welche in Sünde gefallen sind, zu einem besseren Stand, die Erneuerung, welche vor sich geht, und den Wechsel von dem weltlichen Leben zur himmlischen Seligkeit, welche in uns der Geist bewirkt, so erregt es unsere Bewunderung.“ [4]

Durch die Rechtfertigung versetzt uns Gott in einen Stand, in welchem er uns an Kindes Statt annimmt, zu seinen

---

[1] De Spir. s. c. 15, n. 35 (129 C).

[2] Comment. in Is. proph. c. 13, n. 267 (30, 588 B).

[3] Basilius unterscheidet drei Arten von Schöpfung: die erste aus nichts, eine zweite die Erneuerung in der Taufe, und eine dritte die Auferstehung der Toten. Vgl. Ep. 8, n. 11 (264 C—D).

[4] De Spir. s. c. 19, n. 49 (157 B—C).

Freunden macht, uns an seiner Natur teilnehmen läfst, Wohnung in unserer Seele nimmt. Der hl. Basilius schreibt die Bewirkung der Rechtfertigung, weil dem göttlichen Wesen eigen, allen drei Personen in gleicher und ununterschiedener Weise zu, und insofern auch die Einwohnung in den Gerechten, kraft welcher diese an der göttlichen Natur, der göttlichen Heiligkeit, dem göttlichen Leben partizipieren. Die Spendung der übernatürlichen Gaben geht daher auch von allen drei Personen aus: „Das Leben wird uns von Gott durch Christus im Heiligen Geiste gegeben. Gott Vater belebt alles nach dem Worte des hl. Paulus: ‚Ich befehle dir vor Gott, der alles belebt' (1 Tim. 6, 13). Leben spendet Christus: ‚Meine Schafe hören meine Stimme, ... und ich gebe ihnen ewiges Leben' (Joh. 10, 27. 28). Wir werden aber auch durch den Heiligen Geist belebt: ‚Der Christus von den Toten erweckt hat, wird auch eure sterblichen Leiber beleben durch seinen Geist, der in euch wohnt' (Röm. 8, 11)" [1]. „Es heiligt, belebt, erleuchtet und tröstet der Vater, Sohn und Heilige Geist. Nicht dürfte einer dem Heiligen Geist besonders die Macht zu heiligen zuschreiben, wenn doch der Sohn sagt: ‚Vater, heilige sie in deinem Namen' (Joh. 17, 17). So wird auch alles andere in gleicher Weise in den Würdigen vom Vater, Sohn und Heiligen Geist gewirkt: alle Gnade und Tugend, Atem, Leben, Tröstung, Verwandlung zur Unsterblichkeit, Übergang zur Freiheit, ja alles Gute, was auf uns Bezug hat." [2] „Wie der Herr selbst denen, die ihn aufnahmen, die Gottessohnschaft verlieh, so ist der Heilige Geist der Geist der Adoptivschaft. Und wie der Herr unser wahrer Lehrer ist, so ist nach dem Zeugnisse des Herrn selbst der Heilige Geist der Lehrer aller." [3]

Nach Basilius verteilt sich das Werk der Rechtfertigung auf alle drei Personen in gleicher Weise, jedoch nach der Eigentümlichkeit ihres persönlichen Charakters; d. h. der Vater

---

[1] C. Eunom. l. 3, n. 4 (665 A). [2] Ep. 189, n. 7 (693 B).
[3] C. Eunom. l. 3, n. 4 (665 A). Vgl. Ep. 189, n. 6 (692 D); n. 7 (693 D).

ist Urgrund der Rechtfertigung, insofern er den ewigen Ratschluſs derselben faſst; die Ausführung desselben aber fällt den beiden andern Personen zu. Gemäſs dem hypostatischen Charakter legt der hl. Basilius die Verleihung der Gnade und die Schenkung des Guten dem Heiligen Geiste bei, um diese Mitteilung als einen Ausfluſs der göttlichen Liebe oder als das Einhauchen des göttlichen Lebens in der Person hervortreten zu lassen, welche die persönliche Liebe und der persönliche Hauch selbst ist. Der Heilige Geist, „welcher die natürliche Heiligkeit nicht durch Gnade empfangen, sondern als in seinem Wesen beruhend hat“ [1], ist kraft seiner hypostatischen Eigentümlichkeit Spender aller übernatürlichen Gnaden und Gaben: „Alles Gute, was von der göttlichen Macht zu uns kommt, nennen wir ein Werk der Gnade. Fragen wir aber, ob bloſs vom Heiligen Geiste die Schenkung der Güter ausgehe und so zu den Würdigen gelange, so werden wir von der Heiligen Schrift dahin belehrt, daſs wir glauben, der eingeborene Gott sei Urheber und Verursacher der Verleihung des Guten, das der Heilige Geist in uns bewirkt.“ [2] Der Heilige Geist ist das Leben selbst, als welches er ewig aus Vater und Sohn hervorgeht; „deshalb wird er auch in der Heiligen Schrift erwähnt als Urheber und Herr des Lebens“ [3]. „Wir glauben an den Heiligen Geist“, schreibt Basilius, den Pneumatomachen die Inkonsequenz ihrer Lehre vorhaltend, „und widersprechen unserem eigenen Bekenntnisse. Wir rufen ihn als Urheber des Lebens an und verachten ihn als Mitknecht. Wir haben ihn empfangen mit Vater und Sohn und verachten ihn als Teil der Kreatur.“ [4] „Der Heilige Geist, gleichwesentlich von Natur, hat alles: Güte, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Leben. Wie die Wärme nicht getrennt werden kann vom Feuer, und der Glanz vom Lichte, so kann auch

[1] Ep. 159, n. 2 (622 B). Vgl. Scholz, De inhabitatione Spiritus sancti, Würzburg 1856, 66 f.

[2] Ep. 38, n. 4 (329 B).

[3] De Spir. s. c. 13, n. 39 (120 A). Vgl. ebd. c. 25, n. 56 (173 A).

[4] Ebd. c. 28, n. 70 (197 C–D).

nicht die Heiligung, Belebung, die Güte, Geradheit getrennt werden vom Heiligen Geiste. Er erfüllt die Engel, Erzengel, heiligt die Gewalten, d. h. belebt alles“ [1]; „denn der Heilige Geist ist es, der lebendig macht“ [2].

Der Heilige Geist, der persönliche Hauch der Gottheit, spendet alle übernatürlichen Vorzüge: „Er ist die Quelle der Heiligung, geistiges Licht, einer jeden vernünftigen Kreatur eine gewisse Klarheit zur Erforschung der Wahrheit durch sich gewährend. Unzugänglich von Natur, mitteilbar wegen seiner Güte; zwar alles erfüllend mit seiner Kraft, aber allein den Würdigen mitgeteilt; — nicht nach demselben Mafs gespendet, sondern nach demselben Verhältnis des Glaubens seine Wirksamkeit verteilend. Einfach im Wesen, vielfach in seinen Kräften, jedem ganz gegenwärtig und zugleich auch allenthalben. Unverletzt ausgeteilt und unversehrt aufgenommen, gleich dem Sonnenstrahl, dessen Gunst einem jeden, welcher sich seiner erfreut, so zu teil wird, als ob er der einzige wäre, der die Erde und das Meer erleuchtet und die Luft erfüllt.“ [3] „Zu ihm wendet sich alles, was der Heiligung bedarf, ihn begehrt alles, was tugendhaft lebt, durch seine Anhauchung wurde alles erfrischt und unterstützt, um zu dem eigenen und natürlichen Ziele zu gelangen.“ [4] „Glaubet an den Heiligen Geist, der sein Wesen von Gott hat, die Quelle der Heiligkeit, die versöhnende Kraft des Lebens, den Vollender der Gnade, durch den der Sohn adoptiert und das Sterbliche mit Unsterblichkeit beschenkt wird.“ [5]

Die Erhebung der menschlichen Natur zu der übernatürlich-göttlichen ist nach dem hl. Basilius „ein Werk der Gnade“ [6],

---

[1] Hom. de fide 15, n. 3 (31, 469 B).

[2] Ep. 159, n. 2 (622 C). Vgl. Ep. 8, n. 11; De Spir. s. c. 28, n. 69, 70.

[3] De Spir. s. c. 9, n. 22 (108 B). Jahn, a. a. O. 23 ff., sieht in dieser Stelle eine auffallende Abhängigkeit des hl. Basilius von den Enneaden Plotins und trägt dadurch eine pantheistische Färbung mit Unrecht in die Lehre des Basilius vom Heiligen Geiste hinein.

[4] De Spir. s. c. 9, n. 22 (108 C). Vgl. Hom. in Ps. 32, n. 4 (29, 333 C).

[5] Ep. 55 (513 B). [6] Ep. 38, n. 4 (329 B).

welches alle drei göttlichen Personen wirken, deren Erteilung aber dem Heiligen Geiste zugeschrieben wird. Es wird uns also in der habitualen Rechtfertigungsgnade ein wahrhaft göttliches Lebensprinzip mitgeteilt, welches jedoch nach Basilius nicht mit dem Heiligen Geist selbst zu verwechseln ist[1].

In der Frage nach dem Formalprinzip der Heiligung wurden folgende Stellen des hl. Basilius besonders erörtert: „Fürstentümer und Mächte und die andere Kreatur, welche aus Eifer oder Anstrengung ihre Heiligkeit haben, können nicht mit Recht heilig von Natur genannt werden. So verlangen sie nach dem Gute, dafs sie im Verhältnis ihrer Liebe zu Gott ein gleiches Mafs von Heiligkeit erlangen. Wie das Eisen, das mitten im Feuer ist, nicht aufhört Eisen zu sein, sondern infolge der Durchdringung mit Feuer feurig wird und die ganze Natur des Feuers in sich aufnimmt, so erhalten auch die himmlischen Mächte aus der Gemeinschaft mit der natürlichen Heiligkeit des Geistes ihre Heiligkeit, welche bereits die ganze Person durchdrungen hat und mit ihr eins geworden ist.“[2] In diesen Worten drücke Basilius den Gedanken aus, dafs die Einwohnung des Heiligen Geistes den Gnadenstand des Menschen begründe oder doch wenigstens mitkonstituiere, was er auch an andern Stellen besage: „Insoferne der Heilige Geist die vernünftige Kreatur zu vervollkommnen vermag und ihr so den Höhepunkt zuteilt, nimmt er das Verhältnis der Form an[3]. Denn derjenige, welcher nicht mehr nach dem Fleische lebt, sondern vom Geiste Gottes getrieben Sohn Gottes genannt wird und gleichförmig dem Bilde des Gottessohnes geworden ist, wird geistig genannt. Wie das gesunde Auge die Kraft hat zu sehen, so wirkt der Heilige Geist in einer reinen Seele.“[4] Und „die Gnade, die

---

[1] Wie Petrus Lombardus lehrte: Sent. l. 1, dist. 17. Liebermann, De gratia et iustific. § 2, vindiciert diese Ansicht auch Petavius zu (De Trin. l. 8, c. 5, 6; vgl. Oswald, Lehre von der Heiligung, Paderborn 1872, 24), was aber mit Recht bestritten wird. Oberdörffer, De inhabitatione Spiritus sancti 72 f.

[2] C. Eunom. l. 3, n. 2 (660 B).

[3] Τὸ τοῦ εἴδους λόγον ἐπέχει.

[4] De Spir. s. c. 26, n. 61 (180 C).

von ihm ausgeht, wenn er in den Würdigen wohnt und dort wirkt, ist ohne Zweifel nur in denen, welche sie fassen können“ [1]. „Der Geist wirkt aus eigener Kraft; bitten wir ihn, dafs er in unsern Seelen wohne.“ [2] „Lasset uns den inneren Menschen ... reinigen von schlechten Gedanken, welche die Einwohnung des Heiligen Geistes beflecken.“ [3] „Hinsichtlich der von ihm ausgehenden Gnade wird, da er in den Würdigen wohnt und in ihnen wirkt, richtiger gesagt, dafs sie in denjenigen sei, welche für den Heiligen Geist empfänglich sind. . . . Wenn wir die Gnade erwägen, welche in jenen wirkt, welche seiner teilhaftig sind, sagen wir, dafs der Geist in uns ist.“ [4]

Das Tridentinum spricht von „einer einzigen Formalursache“ unserer Rechtfertigung, welche eine unserem Geiste immanente Gerechtigkeit ist; allein da sich die Entscheidung hauptsächlich gegen die Lehre des Petrus Lombardus, als ob die Kindschaft gar nicht durch die gratia creata und inhaerens bedingt sei [5], richtete, so haben sich noch mancherlei Erklärungsversuche über das Wesen des die Kindschaft Gottes im Menschen konstituierenden Prinzips gebildet.

Wenn wir in kurzen Zügen über die geschichtliche Seite dieser Kontroverse und damit zugleich über die Erklärungsversuche der genannten Stellen referieren, so liegt uns ferne, irgendwie Lösungsversuche des Problems anzustellen; vielmehr soll derjenige Gesichtspunkt der Verteidigung der Gottheit des Heiligen Geistes betont werden, welchen Basilius bei Abfassung seiner Schriften im Auge hatte: die über jeden Gedanken an ein Geschaffensein erhabene Natur der dritten Person hervorzuheben.

An der Hand unserer Stellen suchte vor allem Petavius [6] nachzuweisen, dafs in der Einwohnung des Heiligen Geistes

[1] De Spir. s. c. 26, n. 63 (184 B).

[2] Hom. de fide 2, n. 13 (31, 688 A).

[3] Const. mon. c. 34, n. 1 (1425 D).

[4] De Spir. s. c. 26, n. 61 (180 C).

[5] Scheeben, Handb. der kathol. Dogmatik 2, 359 f.

[6] A. a. O. l. 8. Die Lehre des Petavius ist zwar nicht eine bestimmte Theorie. Vgl. Schäzler, Natur und Übernatur (1855) 46.

aufser der qualitativen Heiligung bei den Begnadigten auch eine substantielle stattfinde, dafs also der uns einwohnende Heilige Geist zugleich mit der geschaffenen Gnade das Formalprinzip unserer Heiligung und Gotteskindschaft bilde. Ihm folgte Lessius [1] und Thomassinus [2], welche von Ripalda [3] scharf angegriffen wurden. Die von diesen Theologen kontrovertierte Frage, ob der Heilige Geist in besonderer, nur ihm eigentümlichen Weise das Prinzip der Einigung Gottes mit dem Menschen sei, so dafs die Einwohnung des Heiligen Geistes zum Vollbegriff der Kindschaft gehöre, wurde auch in neuerer Zeit wiederum aufgeworfen und bejahend von Scheeben [4], verneinend von Franzelin [5], insbesondere Granderath [6] beantwortet.

Für uns gilt die Frage: Ist an diesen Stellen der Heilige Geist als die Form unserer Seele bezeichnet, insofern er die Ursache unserer Heiligung ist und uns substantiell innewohnt, oder werden wir unmittelbar „durch die uns applizierte Substanz des Heiligen Geistes" in den Stand der Heiligkeit und Gotteskindschaft versetzt? Wenn auch die Ausdrucksformen wie συνάφεια, κοινωνία und ἕνωσις φυσική, mit welchen Basilius die Vereinigung der göttlichen Substanz mit der Kreatur bezeichnet, auf die substantielle Einwohnung des Heiligen Geistes als einem wichtigen konstitutiven Moment der Kindschaft hinweisen [7], so wäre es doch gewagt, eine bestimmte Antwort zu geben. Berücksichtigen wir aber die Tendenz des hl. Basilius bei Abfassung dieser Schriften und die an andern Stellen ausgedrückte Heiligung des Menschen durch die Gnade, so dürften wir mehr der ersteren Meinung beistimmen. Jedenfalls ist eine ausschliefsliche Zuteilung der Stellen an eine der beiden Ansichten nicht vollkommen begründet.

---

[1] De perfect. mor. div. l. 12, c. 11. [2] Dogm. Theol. l. 6, c. 11.

[3] De ent. supern. t. 4, disp. 29; t. 2, l. 6, disp. 132, sect. 8, n. 94 ff.

[4] Katholik 1883, 1, 2; 1884, 1, 2; Handb. der kathol. Dogmatik 2, § 125; 3, § 169.

[5] De Deo trino, th. 48.

[6] Zeitschrift für kath. Theol. 1878, 581; 1881, 283; 1883, 492, 593; 1884, 545.

[7] Scheeben a. a. O. 2, 359 f.

4. Vermöge der substantiellen Einwohnung des Heiligen Geistes gelangt die Kreatur zum Mitbesitz desselben Geistes, worin Gott lebt, und wird dadurch zur innigsten Gemeinschaft und Ähnlichkeit mit Gott erhoben. Als Wohnstätte des Heiligen Geistes wird der Mensch zu einem Tempel, der von der göttlichen Person in Besitz genommen und mit ihr erfüllt ist: „Keine Kreatur kann sich der vernünftigen Seele so mitteilen, dafs sie mit seiner Wesenheit in ihr wohnt. Der Heilige Geist aber wohnt in ihr nach dem, der da sagt: ‚Wir sind ein Tempel Gottes, und der Geist Gottes wohnt in uns.‘[1] Hätte er je die Wohnung des Knechtes mit dem Namen Tempel ehren können?“[2] „Er wohnt ganz in jedem und ist ganz in Gott.“[3] Den gleichen Grundsatz, dafs die substantielle Einwohnung notwendig die Gottheit des Heiligen Geistes zur Voraussetzung habe, verwertet Basilius gegen Eunomius: „Wer sagt, der Heilige Geist entbehre der Gottheit und Schöpferkraft, der scheint auch nicht zu glauben, dafs die Gottheit in uns wohnt, wiewohl Johannes sagt: ‚Daraus erkennen wir, dafs er in uns ist, an dem Geiste, den er uns gegeben hat.‘[4] Wenn also gesagt wird, dafs Gott durch den Geist in uns wohne, ist es dann nicht offenbare Gottlosigkeit, zu sagen, dafs der Geist der göttlichen Natur nicht teilhaftig sei.“[5] Und ebenso schreibt Basilius an die Einwohner von Cäsarea: „Was sagt der Apostel? Ein Tempel seid ihr des Heiligen Geistes, der in euch wohnt[6]. Jeder Tempel aber ist ein Tempel Gottes. Wenn ihr nun ein Tempel des Heiligen Geistes seid, der angebetet wird und in euch wohnt, so lasset uns bekennen, dafs er Gott ist.“[7] Die Einwohnung ist aber nicht eine lokale:

---

[1] 1 Kor. 3, 16. [2] De Spir. s. c. 21, n. 52 (32, 165 B).

[3] Hom. de fide 15, n. 3 (31, 472 A): ὅλον ἑκάστῳ ἐνοικεῖ, καὶ ὅλον ἐστὶ μετὰ τοῦ Θεοῦ.

[4] 1 Joh. 3, 24.

[5] C. Eunom. l. 3, n. 5 (29, 665 B). Vgl. de Spir. s. c. 26, n. 61; c. 19, n. 49; Petavius a. a. O. l. 8, c. 5, n. 8. Betreffs der Verwertung dieser Stelle in der Frage nach der Formalursache der Einwohnung siehe P. Oberdoerfer, De inhabit. Spir. s. 93.

[6] 1 Kor. 6, 19. [7] Ep. 8, n. 11 (32, 264 C—D).

„Die Einwohnung des Geistes in der Seele erfolgt nicht durch örtliche Annäherung; denn wie könnte man sich körperlich dem Unkörperlichen nähern? — sondern durch Trennung von den Begierlichkeiten, welche infolge der Freundschaft mit dem Fleische nachträglich in die Seele eingedrungen sind und dieselbe der Verbindung mit Gott entfremdet haben.“ [1] Der Heilige Geist wohnt also so lange in uns, als der Gnadenstand in der Seele erhalten wird. „Dieser Geist wird gesandt in der Weise des Austeilens und Verwaltens, aber er wirkt aus eigener Kraft. Bitten wir ihn, dafs er in unsern Seelen wohne und zu keiner Zeit uns verlasse durch die Gnade unseres Herrn Jesu Christi.“ [2] „Lasset uns auch den inneren Menschen von allem Schmutze reinigen, nämlich sowohl von unreinen und schlechten Gedanken, welche die Einwohnung des Heiligen Geistes beflecken, als auch von List und Eifersucht, Neid und Streit, welche die Liebe von der Wurzel ausreifsen und Gott aus der Seele solcher Menschen verjagen. Denn wenn Gott die Liebe ist, so entbehrt jener, der die Liebe nicht hat, der göttlichen Gnade.“ [3] „Der Gerechte hat beständig göttliche und himmlische Freude, weil der Heilige Geist in ihm wohnt. Der Herr fafst gleichsam wie ein Ort die Gerechten, und wer in ihm ist, der mufs sich notwendig freuen und jubeln. Auch der Gerechte wird ein Ort für den Herrn, wenn er ihn in sich aufnimmt. Wer aber sündigt, giebt Raum dem Teufel.“ [4]

Die einzelnen Personen, insofern sie voneinander verschieden sind durch die gegenseitige Relation, bieten sich uns zum Besitze dar in der Weise, dafs gerade die ausgehende, da sie von der produzierenden uns zum Genusse und Besitze dargeboten wird, aber auch in sich ihren Urheber uns zum Genusse darstellt. Diesen Gedanken bringt Basilius zum Ausdruck, wenn er den Pneumatomachen gegenüber die Bedeutungen der von ihnen mifsgedeuteten Prä-

[1] De Spir. s. c. 9, n. 23 (109 B). Vgl. ebd. c. 21, n. 52.
[2] Hom. de fide 1, n. 4 (31, 685 A).
[3] Const. mon. c. 34, n. 1 (31, 1425 D).
[4] Hom. in Ps. 32, 1 (29, 301 C—D).

positionen auseinandersetzt: „Auf ebensoviele Arten als die Präposition ‚in' gebraucht wird, auf ebensoviele wird sie auch vom Geiste gebraucht. . . . Man sagt, dafs die Form in der Materie sei und die Kraft in dem, was derselben fähig ist, und die Fertigkeit in dem, welcher dazu geeignet ist, und vieles andere dergleichen. Sofern nun der Heilige Geist Macht hat, die vernünftige Kreatur zu vollenden, indem er ihr Höchstes zur Vollendung führt, nimmt er das Verhältnis einer Form an. Denn wer nicht mehr nach dem Fleische lebt, sondern vom Geiste Gottes geleitet wird und Kind Gottes geworden ist, der wird geistig genannt. Und wie die Sehkraft in dem gesunden Auge ist, so ist die Wirkung des Geistes in der reinen Seele. Darum wünscht Paulus den Ephesiern (1, 17), dafs ihre Augen erleuchtet sein möchten im Geiste der Weisheit. Und wie die Kunst ist in dem, der sie erlangt hat, so ist die Gnade des Geistes in dem, welcher sie empfangen, zwar immer gegenwärtig, aber nicht immer wirkend. Denn auch die Kunst ist der Kraft nach zwar immer im Künstler, der Wirkung nach aber dann, wenn er derselben gemäfs handelt; so ist auch der Geist zwar immer bei den Würdigen, aber er wirkt je nach dem Bedürfnisse. Aufserdem, wie in dem Körper Gesundheit oder Wärme oder überhaupt leicht sich verändernde Beschaffenheiten sind, so ist auch oft der Geist in einer Seele, ohne in denjenigen, welche wegen der Unbeständigkeit ihres Sinnes die empfangene Gnade leicht verdrängen, zu verbleiben. . . . Wie das Wort in der Seele ist, bald in dem Herzen als Gedanke, bald ausgesprochen, so ist es auch mit dem Heiligen Geiste, wenn er entweder Zeugnis ablegt unserem Geiste, und in unserem Herzen ruft: Abba, Vater, oder wenn er für uns spricht (Matth. 10, 20). Endlich wird der Geist als ein Ganzes in den Teilen hinsichtlich der Austeilung der Gaben gedacht; denn wir alle sind Glieder untereinander und haben verschiedene Gaben gemäfs der uns verliehenen Gnade Gottes. . . . Ferner ist es zwar auffallend zu sagen, aber nichtsdestoweniger wahr, dafs der Geist auch oft gleichsam ein Ort derjenigen genannt wird, die

geheiligt werden. Es wird sich zeigen, dafs durch diese Ausdrucksweise der Geist nicht erniedrigt, sondern vielmehr verherrlicht wird. Körperliche Namen überträgt die Schrift häufig wegen der Deutlichkeit auf geistige Begriffe. . . . Der Geist ist wahrhaft ein Ort der Heiligen, ebenso ist der Heilige ein dem Geiste eigener Ort, da er sich selbst hingiebt, damit der Geist mit Gott in ihnen wohne, und da er sein Tempel genannt wird. . . . So wird nun gesagt, dafs der Geist auf mancherlei Weise in den Geschöpfen sei, aber es ist frommer zu sagen, dafs er mit dem Vater und Sohne, als zu sagen, dafs er in ihnen sei. Denn hinsichtlich der von ihm ausfliefsenden Gnade wird, da er in den Würdigen wohnt und in ihnen seine Wirkungen vollbringt, richtiger gesagt, dafs sie in denjenigen sei, die für den Geist empfänglich sind. Wenn aber sein ewiges Dasein und sein unaufhörliches Verbleiben mit dem Sohne und Vater betrachtet wird, so verlangt dies die Bezeichnung der ewigen Verbindung. Denn ‚mit einem sein' wird eigentlich und richtig von den Dingen gesagt, welche unzertrennlich bei einander sind. So sagen wir von der Wärme, dafs sie in dem glühenden Eisen sei, aber dafs sie zugleich mit dem Feuer selbst sei. Wir sagen, dafs die Gesundheit im Körper sei, dafs das Leben aber zugleich mit der Seele sei. Wo also eine eigentümliche, wesentliche und unzertrennliche Gemeinschaft ist, da ist dieses Wort ‚mit' bezeichnender, da es auf den Begriff der unzertrennlichen Verbindung hinführt. Wo aber die von ihm ausgehende Gnade hinzukommen und sich wieder entfernen kann, da sagt man eigentlich ‚darin sein', wiewohl seine Gnade oft in jenen, die sie empfangen haben, wegen ihres Beharrens im Guten fortwährend verbleibt. So oft wir also an die eigentümliche Würde des Geistes denken, betrachten wir ihn mit dem Vater und Sohne; wenn wir aber die Gnade erwägen, welche in jenen wirkt, welche seiner teilhaftig sind, sagen wir, dafs der Geist in uns ist. Der Geist Gottes ist in mir, und durch seine Gnade unterwiesen, preise ich ihn." [1]

[1] De Spir. s. c. 26, n. 61 (180 f.).

Durch die Vergleiche sucht Basilius die Wirkung der Einwohnung, unsere Vergöttlichung, klar zu machen; an einer andern Stelle schreibt er ihr das Aufleuchten des göttlichen Bildes im endlichen Geiste zu: „Wenn er, der Sonne gleich, ein reines Auge findet, so zeigt er dir in sich selbst das Bild des Unsichtbaren. In der seligen Betrachtung des Bildes wirst du die unaussprechliche Schönheit des Urbildes schauen. Durch ihn erfolgt die Erhebung der Herzen, die Leitung der Schwachen, die Vollendung der Fortschreitenden; er erleuchtet diejenigen, welche sich von jedem Flecken reinigen lassen, und erweist sie durch die Gemeinschaft mit sich selbst als Verklärte. Und wie die glänzenden und durchsichtigen Körper selbst leuchtend werden und einen neuen Glanz von sich ausstrahlen, wenn sie von einem Strahl durchdrungen werden, so sind auch die geisterfüllten Seelen, verklärt vom Heiligen Geiste, zunächst in sich selbst vollkommen und leiten auch die Gnade in andere über. Aus ihm entspringt die Kenntnis des Zukünftigen, die Verteilung der Gaben, die Gemeinschaft mit den Engeln; aus ihm die nie endende Freude, die Festigkeit in Gott, die Verähnlichung mit Gott, und was das Erhabenste alles Begehrenswerten ist: die Vergöttlichung selbst.“ [1] Die höchste Wirkung des in uns wohnenden Heiligen Geistes ist die Umwandlung des Menschen der Gnade nach.

Der bezeichnendste Ausdruck wohl, welcher die durch die substantielle Einwohnung des Heiligen Geistes bewirkte Vereinigung mit Gott charakterisiert, ist das Bild der Ver-

[1] De Spir. s. c. 9, n. 23 (109 B). Vgl. ebd. c. 18, n. 47; c. 26, n. 64. Kleutgen, a. a. O. 2, 120, bemerkt zu dieser Stelle: „Dieser Gedanke, dafs der Geist uns das Bild Gottes enthülle und dadurch unsere ganze Seele umwandle, kehrt bei den heiligen Vätern sehr oft zurück. Sie verstehen aber unter dem Bilde, das der Geist uns zeigt, denjenigen, welcher in vorzüglichem und ganz eigentlichem Sinne das Ebenbild der Wesenheit des Vaters heifst, den eingeborenen Sohn, und so finden wir in dieser ihrer Lehre die Erklärung jener Worte des Apostels, denen zufolge wir vom Geiste Gottes, indem wir das unverhüllte Antlitz Jesu Christi schauen, in dasselbe Bild verwandelt werden von Klarheit zu Klarheit.“

mählung, welche die begnadigte Seele eingeht; denn „sie wird eins mit ihm zu einem Geiste im Heiligen Geiste, welchen er in sie aushaucht und mit welchem sie durch den von ihm selbst geweckten Liebesodem sich verschmelzt, wie eine Flamme, die, nachdem sie von einer andern entzündet worden, mit dieser sich begegnend und kreuzend, zu einer Flamme sich vereinigt“ [1]. Deshalb wird auch, sagt Basilius, der Heilige Geist, „wenn er die unbefleckte Seele, welche keine Makel und keine Runzel hat, als eine reine Jungfrau mit sich vermählt, Bräutigam genannt“ [2].

Der Heilige Geist ist die hypostatische Gabe Gottes, insofern Gott seine väterliche Liebe uns zuwendet und fruchtbar in uns sein läfst, aber auch dieselbe in dem Pfande, worin sie kulminiert, in uns niederlegt. Der hl. Basilius führt diese Art der Gnade weiter aus, wenn er sich gegen den Einwand der Macedonianer: „In uns ist der Geist wie eine Gabe Gottes. Der Gabe aber werden doch nicht gleiche Ehren erwiesen wie dem Geber“, also verteidigt: „Der Geist ist zwar eine Gabe Gottes, aber eine Gabe des Lebens; denn ‚das Gesetz des Geistes, des Lebens, hat uns frei gemacht‘ [3], und eine Gabe der Kraft; denn ‚ihr werdet empfangen die Kraft des Heiligen Geistes, der über euch kommen wird.‘“ [4] Basilius verweist also, wie Thomassin bemerkt [5], auf die Thatsache, dafs aufser der Gnade, die nur die Seele schmückt, auch der Urquell aller Gnade, der Geist selbst, verliehen werde, und darin lag der schlagende Beweis. Der Heilige Geist ist die Gabe aller Gnaden, deren voller Besitz die Krone der Gerechten ist und die Liebe Gottes in uns befestigt [6].

Der Apostel nennt den uns geschenkten Heiligen Geist den ‚Geist der Verheifsung, der das Unterpfand unserer Erb-

[1] Scheeben, Die Mysterien des Christentums, Freiburg 1865, 164.

[2] De Spir. s. c. 8, n. 18 (97 C). [3] Röm. 8, 2.

[4] Apg. 1, 8. De Spir. s. c. 24, n. 57 (173 B). Vgl. Petavius a. a. O. l. 8, c. 3, n. 1; Scholz, De inhibit. Spir. s. (1856) 67.

[5] Dogm. Theol. l. 6, c. 13, n. 5.

[6] Vgl. Comment. in Is. proph. c. 1, n. 20 (30, 152 D); De Spir. s. c. 16, n. 40 (141 D).

schaft ist'[1]. So ist nach dem hl. Basilius der diesseitige Besitz und Genufs dieses Pfandes der göttlichen Liebe zugleich die Bürgschaft für den Vollbesitz im Jenseits. „Es wird eine Zeit kommen, in welcher das gegenwärtige Unterpfand und dieser Vorgeschmack der Gnade uns zum vollen Genusse wird."[2] Denn „die Heilige Schrift erklärt den Heiligen Geist als Lohn des Gerechten, wenn das Vollkommene für das Unterpfand gegeben wird"[3]. Zu der Stelle des Psalmes 45: ‚Die Wogen des Flusses erfreuen die Stadt Gottes', bemerkt Basilius: „Jetzt trinkt der Gerechte das lebendige Wasser, später wird er es in gröfserer Fülle trinken, wenn er in die Zahl der Bürger der Stadt Gottes eingeschrieben ist. Denn jetzt trinkt er wie durch einen Spiegel und in Rätseln, weil ihm die Betrachtung der göttlichen Geheimnisse nur stückweise vergönnt ist. Dann aber wird er den überströmenden Flufs in sich aufnehmen, welcher die ganze Stadt Gottes mit Freude überströmen kann. Was aber sollte jener Strom Gottes sein als der Heilige Geist, welcher aus dem Glauben derjenigen, die an Christus glauben, in die Würdigen übergeht?"[4]

Die substantielle Vereinigung des Heiligen Geistes mit der Seele sucht Basilius durch Bilder klar zu machen. Der Heilige Geist ist das Siegel unserer Gotteskindschaft, er ist das Bild, das lebt und Ebenbilder hervorbringt. Wenn er uns heiligt, so ist er das Siegel derjenigen Einheit, welche wir als Adoptivkinder mit Gott haben sollten. Ebenso ist durch das Gleichnis der Salbe eine Vereinigung ausgedrückt, kraft welcher der Heilige Geist in uns wohnt, nicht nur als die Ursache kreatürlicher Gaben, sondern als Spender der göttlichen Liebe an uns, „so dafs die Geistigkeit, welche die

[1] Eph. 1, 14. [2] Hom. in Ps. 33, 6 (29, 361 A).

[3] De Spir. s. c. 16, n. 40 (144 A). Im Griechischen steht ἀρραβών = arrha; nicht pignus. Augustinus, Sermo 13, sagt vom Heiligen Geiste: Qualis res est, si pignus tale est? Nec pignus, sed arrha dicendus est. Pignus enim quando ponitur, cum fuerit res ipsa reddita, pignus aufertur. Arrha autem de ipsa re datur, quae danda promittitur, ut, res quando redditur, impleatur quod datum est, non mutetur.

[4] Hom. in Ps. 45, 4 (29, 421 B).

Natur Gottes konstituiert, auf uns als Gnade und eingegossene Beschaffenheit übergeht, auf dafs auch wir so wahrhaft geistig werden in unserem Sein, unserer Erkenntnis, unserer Liebe“ [1]. „Weil der Heilige Geist Salbe ist, wird er selbst nicht gesalbt; der Geist aber ist, wie Johannes (1 Joh. 2, 20) sagt, Salbe in uns [2]. Und was sage ich in uns, auch im Herrn selbst, dem Fleische nach. Jesum von Nazareth ... wie hat ihn Gott gesalbt mit dem Heiligen Geiste und Kraft! Der Gesalbte ist er also wegen des Geistes und der Salbung, welche im Geiste geschieht. Also nicht durch etwas von der Gottheit Fremdes geschieht die Salbung im Herrn.“ [3] Die Vereinigung der Seele mit dem Heiligen Geiste durch dessen substantielle Einwohnung ist nach dem hl. Basilius eine moralische: „Darum hat dich, o Gott, dein Gott gesalbt mit dem Öle der Freude, mehr als deine Genossen. Weil die vorbildliche Salbung die vorbildlichen Hohenpriester und Könige andeuten sollte, wurde das Fleisch des Herrn mit der wahren Salbe gesalbt, indem der Heilige Geist in dasselbe herabkam, welcher das Öl der Freude heifst. Er ist mehr gesalbt als seine Genossen, d. h. mehr als alle Menschen, die an Christo teil haben. Denn ihnen wurde eine gewisse Gemeinschaft des Geistes verliehen; auf den Sohn Gottes aber stieg, wie Johannes sagt, der Heilige Geist herab, auf welchem er auch blieb.“ [4] Zwischen der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christus zu einer Person und derjenigen des Heiligen Geistes mit der Seele des Gerechten besteht ein wesentlicher Unterschied.

§ 6. Traditionsbeweis.

Die Tradition ist die zweite Glaubensquelle, in welcher sich das christlich-apostolische Bewufstsein ausprägt. Die Gegner machten dem hl. Basilius den Einwand der Neuerung, da er den Heiligen Geist mit Vater und Sohn preise: „Als ich

[1] Scheeben, Natur und Gnade (1861) 153.
[2] Vgl. De Spir. s. c. 12, n. 28 (116 C).
[3] Ebd. c. 16, n. 39 (140 B). [4] Hom. in Ps. 44, 8 (405 A).

neulich", so erzählt er, „mit dem Volke betete und Gott dem Vater mit dem Sohne und dem Heiligen Geiste die Lobpreisung erwies, da erhoben einige Anwesende gegen mich Klage und sagten, dafs ich mich nicht nur fremder und neuer Ausdrücke bediene, ja sogar sich widersprechender." [1] Die Schrift, sagten sie weiter, sage ja auch nie, der Heilige Geist werde mit Vater und Sohn verherrlicht, sondern vermeide das „mit dem Geiste" und bediene sich der Ausdrucksweise „in dem Geiste" [2].

Diesen erwidert Basilius, dafs keineswegs die Behauptung ihr Recht habe, die Verbindung „in dem Geiste" gebe einen weniger ehrenvollen Sinn; ja in richtiger Auffassung zeige sie das Erhabene des Geistes an, wie die Schriftstelle lehre: ‚Ich werde dein Haus in Brandopfern betreten.' [3]

Ferner beschränke sich die Schrift nicht nur auf die Formel „im Geiste", sondern enthalte auch andere mit gleichem Sinn. „Jeder wird zugeben, dafs es ebensoviel ist: Paulus und Silvanus und Timotheus, wie Paulus mit Silvanus und Timotheus; denn bei beiden Setzungen der Namen bleibt die Verbindung dieselbe. Daraus erhellt, dafs der kirchliche Sprachgebrauch gerechtfertigt ist durch die Stellen wie: ‚die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes und die Vereinigung des Heiligen Geistes' [4]. Wenn wir hier statt ‚und' die Präposition ‚mit' setzen würden, was wäre anders? Man könnte es ja demnach bei den alten biblischen Formeln bewenden lassen, wenn die Kirche nicht guten Grund hätte, wie auf dem Ausdrucke ‚mit dem Sohne' gegen die Sabellianer, so auf dem ‚mit dem Heiligen Geiste' gegen die Pneumatomachen zu bestehen." [5]

„Die Verehrung des Vaters und Sohnes ‚mit dem Heiligen Geiste' entbehrt nicht nur der Begründung nicht, sondern hat auch die apostolische Tradition zur Grundlage, welche nach den Worten des hl. Paulus besondere Beachtung ver-

[1] De Spir. s. c. 1, n. 3 (73 C). [2] Ebd. c. 25, n. 58 (173 D).
[3] Ps. 65, 13. [4] 2 Kor. 13, 13.
[5] De Spir. s. c. 25, n. 58, 59 (173 f.).

dient: ‚Ich lobe euch, dafs ihr alle meine Worte bewahrt habt, wie ich sie euch überliefert.“ [1]

Basilius verweist auf Clemens Romanus, Irenäus, Dionysius Romanus, „welcher in seiner Schrift Περὶ ἐλέγχου καὶ ἀπολογίας mit der Doxologie schliefst: ‚Gott dem Vater und Sohne, dem Herrn Jesus Christus, mit dem Heiligen Geiste Ruhm und Herrlichkeit in Ewigkeit‘“; er geht über zu Eusebius und Origenes, „einem Manne, welcher nicht vollständig die orthodoxe Ansicht über den Heiligen Geist vertrat“; ferner zu dem Historiker Sextus Julius Afrikanus. Aufser den Zeugnissen dieser Schriftsteller kommt er noch auf die Liturgie zu sprechen: „Es ist noch nützlich wegen des Alters das Abendgebet anzuführen, in welchem das Volk betet: ‚Wir loben den Vater, den Sohn und den Geist Gottes.‘“ „Ebenso bekannt ist der Hymnus des Athenagoras, welchen er seinen Schülern gleichsam als Amulett zurückgelassen; und wo soll ich die Worte von Gregorius Thaumaturgus anführen, einem Manne, welcher während seines Lebens die Macht des Evangeliums erfuhr? Überhaupt war von jeher Tradition der Kirche, was sie vom Herrn selbst gelehrt worden, indem er in der Taufformel den Heiligen Geist mit sich und dem Vater in gleiche Verbindung setzte.“ [2]

Auch hiergegen richteten sich die Angriffe der Häretiker. Während die christlichen Väter die Taufformel als sichersten Beweis für die Wesensgleichheit der göttlichen Personen erachteten, machten die Gegner die Schwierigkeit, es seien an vielen Stellen mit Vater und Sohn auch Geschöpfe genannt, welche aber deshalb doch nicht derselben Verehrung gewürdigt werden (1 Tim. 5, 21). Ferner, gesetzt die Taufe erfolge im Namen des Heiligen Geistes, so sei noch keineswegs ein Schlufs auf seine Gottheit zu machen; denn auch auf den Namen des Moses werde getauft, ja sogar mit der Nennung von „Wasser und Meer“ [3].

[1] De Spir. s. c. 29, n. 71 (200 B). Vgl. ebd. n. 25 (112 A).

[2] Ebd. c. 29, n. 71, 72, 75; ebd. c. 27, n. 67 (193 A). Vgl. Ep. 8, n. 10 (261 D); Ep. 52, n. 4 (396 A).

[3] De Spir. s. c. 12, n. 28 (116 C).

Basilius entgegnet auf letzteren Einwand, dafs diese Ausdrucksweise in figürlich-typischem Sinne zu fassen sei, wie ja überhaupt der Alte Bund das Vorbild des Neuen Bundes gewesen, während er die erstere Erwiderung in der Weise beilegt, dafs in der Schrift klar die dienende Stellung der Engel gegenüber dem Heiligen Geiste, also auch dessen Erhabenheit über die Kreatur gelehrt sei[1].

Katholische Lehre sei es, dafs „wie unser Heil in der Taufe von der Trinität gewirkt, ebenso auch die gleiche Verherrlichung jeder einzelnen Person zu teil werde; denn nichts wirke ja der Vater und Sohn ohne den Geist“[2].

„Wie ist es vernünftig, dem Heiligen Geist in der Einbildung einen andern Platz anzuweisen als den, welchen ihm der Herr gegeben?“ d. h. den Heiligen Geist als ein dem Vater und Sohne ungleiches Wesen zu bezeichnen, der doch in allem mit ihnen eins ist: im Glaubensbekenntnis, der Taufe, dem Wesen, der Thätigkeit[3]. „Der Herr befahl ausdrücklich seinen Jüngern, alle Völker zu taufen im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, und hielt die Verbindung mit dem Geiste nicht unter seiner Würde. Wenn die Eunomianer dagegen behaupten, man dürfe den Geist nicht dem Vater und Sohn an die Seite stellen, widersetzen sie sich da nicht offenbar dem Gebote Gottes? Wenn sie behaupten, eine solche Beiordnung bezeichne nicht eine Vereinigung oder Verbindung, so möchten sie doch wenigstens deren Bedeutung erklären!“[4] „Warum soll man denn eine andere Ordnung einführen als diejenige, welche der Herr in der Taufformel gelehrt hat?“[5]

Gegenüber dem weiteren Einwande, die Lehre vom Heiligen Geist sei nicht mit derselben Bestimmtheit in der Schrift enthalten wie die Lehre von der Gottheit des Sohnes, beruft sich Basilius auf die Tradition: „Es giebt in der Kirche so-

---

[1] De Spir. s. c. 13, n. 29–33; 17, n. 43; 16, n. 34—36.
[2] Ep. 159, n. 2 (620 C). [3] De Spir. s. c. 24, n. 55—57.
[4] Ebd. c. 10, n. 24 (112 A). [5] Ep. 159, n. 2 (620).

wohl Dogmen als Kerygmen[1]; die letzteren enthalten die geschriebene Lehre, die ersteren haben wir aus der apostolischen Tradition auf geheime Weise erhalten; beide aber haben dieselbe religiöse Bedeutung, wie niemand leugnen wird, welcher die Satzungen der Kirche kennt. Wenn wir die ungeschriebenen Gebräuche als minder bedeutend verwerfen[2], so wird uns bald der wesentliche Inhalt des Evangeliums selbst verloren gehen und wir werden vom Kerygma nur noch den leeren Namen haben. Wo steht denn geschrieben, dafs die, welche ihre Hoffnung auf den Namen Christi setzen, mit dem Zeichen der Kreuzes bezeichnet werden sollen, oder dafs wir uns beim Gebet nach Osten zu wenden haben? Welcher Heilige hat uns die bei der Feier der Eucharistie gebräuchlichen Gebete zurückgelassen? Wir halten uns dabei nicht blofs an das in den apostolischen Schriften und Evangelien Erwähnte, sondern wir setzen vorher und nachher so manches hinzu, was für das Mysterium von grofser Bedeutung ist, was wir aber doch nur der ungeschriebenen Lehre entnehmen. Wir weihen auch das Taufwasser, das Salböl und den Täufling selbst; woher haben wir das gelernt? Haben wir es nicht aus der geheimen Tradition? Welcher geschriebene Satz lehrt die Ölung oder die dreimalige Untertauchung? So ist bei der Taufe vieles gebräuchlich, was nur in der verschwiegenen mystischen Tradition der Väter, welche das Heilige der Mysterien, um es nicht in dem geschriebenen Buchstaben dem Uneingeweihten kund werden zu lassen, geheim hielten, auf uns gekommen ist.“[3] Die Vollgültigkeit der Tradition findet nicht nur in dem Wesen der Arkandisziplin

[1] Unter „Dogma“ versteht Basilius Lehren der Arkandisziplin, unter „Kerygma“ die allgemein bekannte Glaubenslehre. Vgl. Hurter, Opusc. select. 23, 6 ff.; 31, 131.

[2] Gegen Klose a. a. O. 6: „Die Tradition gilt Basilius nur dann etwas, wenn sie in der Schrift ihre Rechtfertigung findet.“ Vgl. Weifs, Die Kappadocier als Exegeten, Braunsberg 1872, 23, 72. De Spir. s. c. 9, n. 22 (108 A) werden Schrift und Tradition als Glaubensquellen in koordinierter Weise nebeneinander gestellt.

[3] De Spir. s. c. 27, n. 66 (188 B).

ihre Berechtigung, insbesondere auch in ihrem den oft dunkeln Sinn der Schrift erklärenden Inhalt[1]. Denjenigen aber, welche die Tradition verwerfen, ruft der entschiedene Verfechter zu: „Dem Glauben gilt der Kampf; denn alle Feinde und Hasser der gesunden Lehre haben es sich zum Ziele gesetzt, die Grundlage des Glaubens an Christus zu erschüttern durch Unterdrückung und Beseitigung der apostolischen Überlieferung. Darum schreien sie wie die Schuldner nach Schriftbeweisen, indem sie das ungeschriebene Zeugnis der Väter als wertlos verwerfen.“[2]

Hiermit hat Basilius uns sichere Waffen gegeben gegen die Pneumatomachen unserer Tage wie gegen die des 4. Jahrhunderts; denn immer bleibt der Sturm gegen das Dogma derselbe. Wenn auch, sagt der hl. Basilius, in der Heiligen Schrift das Wesen der Gottheit des Heiligen Geistes nicht in erschöpfender Weise gelehrt ist, so war es um so mehr die Aufgabe der Tradition, dieselbe weiter zu entwickeln; denn die Tradition ist eine ebenso sichere Quelle wie die Schrift.

Fünftes Kapitel.

Der hl. Gregor von Nazianz.

Der Freund und Studiengenosse des hl. Basilius, Gregor von Nazianz, strebte seinem „geistigen Bruder“ in der Verteidigung der Gottheit des Heiligen Geistes gleichzukommen; war ihm ja die Erforschung des Trinitätsgeheimnisses „seine Betrachtung und Zierde“[3]. Gregor der „Theologe“, der „Repräsentant des christlichen Wortes“[4], kämpfte, trotzdem die damaligen Streitigkeiten dem fein und poetisch angelegten

---

[1] De Spir. s. c. 27, n. 66 (188 B).

[2] Ebd. c. 10, n. 25 (112 C); Hom. c. Sabell., Ar. et Anom. n. 6 (31, 612 B).

[3] Μελέτημα καὶ καλλιώπισμα.

[4] Huber, Philosophie der Kirchenväter, München 1859, 213.

Kopf wenig zusagten[1], mit grofser Beredsamkeit und Sicherheit in seinen Reden für die katholische Wahrheit.

Gregor selbst widmete sein ganzes Leben der Verteidigung der Glaubenslehren[2], welche er, wie er sich rühmt, von den Vätern empfangen und unverändert, d. h. ohne sie nach den Zeitverhältnissen umzugestalten, während seines ganzen Lebens vorgetragen habe[3]. Zwar zeichnen sich seine Schriften weniger aus durch Originalität der Gedanken als gründliche Entwicklung der wissenschaftlichen Probleme; aber darin liegt ein besonderer Vorzug, dafs er mit gewissenhafter Treue an dem Erbgut, welches er von den Vätern überkommen, festhält.

§ 1. Erklärung der Stellen Or. theol. 5, n. 26 und n. 5.

1. Eine gar vielbesprochene und mifsdeutete Stelle schrieb Gregor in seiner fünften theologischen Rede. „Das Alte Testament hat uns deutlich geoffenbart den Vater, den Sohn dunkler; das Neue Testament hat uns den Sohn gezeigt und die Gottheit des Heiligen Geistes nur angedeutet. Jetzt aber wohnt der Heilige Geist in uns und giebt sich uns deutlicher zu erkennen. Denn es war gefährlich, da, wo das Bekenntnis der Gottheit des Vaters noch nicht festgestellt war, die des Sohnes zu lehren; es war sozusagen noch ein gröfseres Wagnis, die des Heiligen Geistes aufzubürden, als die des Sohnes noch nicht allgemein anerkannt war[4]. ... Daher glaube ich, dafs

---

[1] Ehrhard, Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung, a. a. O. 125.

[2] Hergenröther, Photius, Patriarch von Konstantinopel 1, Regensburg 1867, 19 ff.; Hefele a. a. O. 2, 2.

[3] Or. 33, n. 15 (M. 36, 233 B). Seine Lehre schöpfte also Gregor aus der kirchlichen Überlieferung, nicht der platonischen Philosophie, wie Ullmann, Gregor von Nazianz, der Theologe[2], Gotha 1867, 11, behauptet. Vgl. Hergenröther, Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach Gregor von Nazianz, Regensburg 1850, 303. Gregor sagt Or. 33, n. 12, er spreche „nicht nach Weise des Aristoteles, sondern einfältiger Fischer".

[4] A. J. Mason, The five theological orations of Gregory of Nazianzus, Cambridge 1899, 178. Οὐ γὰρ ἦν ἀσφαλὲς μήτω τῆς τοῦ πατρὸς

auch die Gottheit des Heiligen Geistes zu denjenigen Lehren gehörte, welche für spätere Zeiten bestimmt waren, als nach der Himmelfahrt des Herrn, einem Wunder, welches nirgends mehr angezweifelt wurde, dieselben zu allgemeinerer und unumwundenerer Anerkennung gelangten.“ [1]

Es unterliegt keinem Zweifel, dafs Gregor einen gewissen Fortschritt der göttlichen Offenbarung hiermit bezeichnen wollte; aber ebenso zweifellos dürfte sein, dafs er keineswegs der Ansicht huldigte, als sei die Erkenntnis von der Gottheit des Heiligen Geistes erst ein Produkt der zu seiner Zeit schwebenden Fragen und polemischen Untersuchungen [2]; denn er stimmt mit den übrigen Vätern darin überein, dafs das Trinitätsgeheimnis bereits im Alten Testament erkannt oder doch angedeutet war [3].

Die Stelle wird ihre richtige Erklärung finden, wenn wir drei Zeitabschnitte nach der Menschwerdung Christi unterscheiden: vor Christi Auferstehung oder den Beginn des Evangeliums, nach Christi Auferstehung bis zur Himmelfahrt, und die Zeit nach derselben. In diesen drei Stadien vollzog sich die vollständige Verkündigung der Gottheit des Heiligen Geistes: „Darum begab sich der Heilige Geist zu den einzelnen Jüngern und erfüllte sie, ihrer Fassungskraft sich fügend. Im Anfange des Evangeliums vervollkommnete er ihre Tugenden, dann wurde er ihnen eingehaucht und nach der Himmelfahrt ergofs er sich über sie in feurigen Zungen. So ward er von Jesus nur nach und nach verkündigt, um ihren Geist um so eifriger heranzubilden. Jesus sagte im Anfange:

θεότητος ὁμολογηθείσης τὸν υἱὸν ἐκδήλως κηρύττεσθαι μηδὲ τῆς τοῦ υἱοῦ παραδεχθείσης τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἵν' εἴπω τι καὶ τολμηρότερον ἐπιφορτίζεσθαι.

[1] Or. theol. 5, n. 27. Mason a. a. O. 180.

[2] Vgl. Meier, Die Lehre von der Trinität 1, 191.

[3] Vgl. Cyrill von Jerusalem, Athanasius, Basilius, welch letzterer sogar in den Traditionen der Heiden Anklänge findet. Gregor (Or. theol. 5, n. 3) erkennt in Psalm 35, 10: Licht, Licht, Licht, eine Offenbarung der Trinität; ferner findet er (ebd. n. 5) es unbegreiflich, dafs die Sadducäer bei einer so deutlichen Offenbarung des Heiligen Geistes im Alten Testament seine Existenz leugneten.

‚Ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen andern Tröster senden, den Geist der Wahrheit.‘ [1] Damit wollte er zeigen, dafs er nicht gegen Gottes Willen handle oder gar eine fremde Macht einführe. Dann erweiterte er ihre Kenntnisse durch den Zusatz: ‚Er wird ihn senden, aber in meinem Namen‘ [2], ohne jedoch einer Bitte sich zu bedienen. Bald aber zeigt er seine eigene Macht: ‚Ich werde ihn senden‘; und endlich sagt er: ‚Er wird kommen‘, womit er des Geistes selbständige Gewalt ausdrückte.“ [3]

„So ward es besser,“ sagt Gregor daselbst, „dafs durch stillschweigendes Hinzufügen die Begriffe erweitert wurden, damit durch fortwährendes Nähern und Fortschreiten von Herrlichkeit zu Herrlichkeit und stete Progressionen das Licht der Dreieinigkeit desto glänzender uns erstrahle.“ [4]

Gregor war also weit entfernt, die Behauptung von einer erst später zu teil gewordenen Offenbarung betreffs der Gottheit des Heiligen Geistes aufzustellen; vielmehr suchte er nur die allmähliche Erleuchtung und Einführung der Apostel von seiten des Herrn in die Geheimnisse der Theologie und des Christentums darzustellen: „Vieles konnte der Heiland seinen Jüngern, da sie ja mit vielen Kenntnissen überbelästigt wurden, nicht sogleich sagen, weil sie es nicht zu tragen vermochten; wohl aus den angegebenen Gründen sagte er gar oft, der Heilige Geist werde sie über alles belehren.

---

[1] Joh. 14, 16. [2] Joh. 14, 26.

[3] Or. theol. 5, n. 26 (164 A); Mason a. a. O. 179.

[4] Or. theol. 5, n. 26 (164 A); Mason a. a. O. 178—179. Gregor gebraucht hier die Bilder von Überladung mit Speisen bei schwachem Magen, von der Einwirkung des vollen Sonnenlichtes auf ein krankes Auge. Vgl. Carm. de Spir. s. V. 16 ff. (37, 409 A); Or. theol. 5, n. 27. Hergenröther, Die Lehre von der göttl. Dreieinigkeit 204, schreibt hierzu: „Wohl nimmt Gregor eine successive Entwicklung der göttlichen Offenbarung an; aber alle Stadien derselben konzentrieren sich im Christentum. Mit der Ausgiefsung des Heiligen Geistes ist ihm die göttliche Offenbarung allseitig vollendet, und fern ist er, wie die Väter überhaupt, von den absurden Perfektibilitätstheorien, die erst Ausgeburten der Häresie alter und neuer Zeit sind.“

Dazu gehörte auch die Lehre von der Gottheit des Heiligen Geistes.“ [1]

Die sogen. Ökonomie der Väter findet also im Vorbilde Christi ihre Rechtfertigung.

Der heilige Kirchenlehrer wollte jedenfalls den Einwendungen der Häretiker, die Schrift habe nur spärliche Andeutungen von der Gottheit des Heiligen Geistes, entgegnen und die Thatsache hervorheben, dafs der Schriftlehre die Doktrin der Väter zur Seite stehe, welche zur Verdeutlichung und weiteren Ausbildung derselben wohl geeignet sei. Es ist ja auch nicht zu verkennen, dafs die patristische Lehrentwicklung über den Heiligen Geist im Gegensatz zu den Stellen der Schrift sehr mannigfaltig ist. Auf der andern Seite ist aber ebenso sicher, dafs unmöglich dasjenige, was in der Lehre von Gott und auch der dritten Person nicht im Neuen Testament gelehrt ist, ein wesentliches Moment der apostolischen Tradition bilden kann.

2. In derselben fünften theologischen Rede über den Heiligen Geist giebt uns Gregor eine Übersicht der zu damaliger Zeit gangbaren Vorstellungen über den Heiligen Geist: „Von unsern Gelehrten“, schreibt er, „halten einige den Heiligen Geist für eine bloſse Wirksamkeit, andere für ein Geschöpf, andere für Gott; wieder andere wissen und wollen sich weder für das eine noch für das andere entscheiden, aus Ehrfurcht vor der Schrift, wie sie sagen, da diese sich nicht deutlich und bestimmt darüber ausspreche; deshalb wollen sie ihn weder verehren noch geringschätzen, sondern sich in einer gewissen mittleren, in der That aber unhaltbaren Stimmung halten. Von denen, welche ihn für ein göttliches Wesen halten, sind einige innerlich dem Gedanken nach fromm gesinnt, andere gehen weiter und sind es im Bekenntnis. Von andern, welche noch klüger sein wollen, vernehme ich,

[1] Or. theol. 5, n. 27 (36, 164 C). Böhringer, Die Kirchengeschichte in Biographien 8, 226: „Eine Ökonomie der Schrift sah also Gregor darin, die nachzuahmen er eben deswegen für erlaubt, ja gewissermafsen für Pflicht hielt.“

dafs sie das göttliche Wesen gleichsam ausmessen; sie lehren mit uns, dafs man drei göttliche Hypostasen bekennen müsse, welche sie aber so sehr auseinanderhalten, dafs sie die erste nach Wesen und Macht für unendlich, die andere dagegen der Macht, aber nicht dem Wesen nach, die dritte nach beiden Beziehungen für begrenzt erklären und so auf ihre Weise dasselbe ausdrücken, was andere mit dem Unterschied des Schöpfers, des Gehilfen und Dieners sagen; denn sie wollen in der Ordnung der Namen und deren Achtung eine wesentliche Unterordnung der Hypostasen erkennen." [1]

Die Stelle wurde dahin gedeutet, dafs aus ihr am besten „die gröfste Unsicherheit" der Kirchenlehrer in der Lehre von der Gottheit des Heiligen Geistes ersichtlich sei [2].

Demgegenüber ist festzuhalten, dafs diese Klassifikation sich nicht auf die Orthodoxen allein, sondern überhaupt auf die damals vorherrschenden Richtungen bezieht [3]. Dafür bürgt vor allem der Eingang, in welchem er die Sadducäer als förmliche Gottesleugner erwähnt, dann an die heidnischen Weisen erinnert, welche bereits Anklänge an die Lehre von der Gottheit des Heiligen Geistes gehabt hätten, da sie von einem alles durchdringenden Weltgeist sprechen. Dann kommt Gregor auf seine Zeit, in welcher drei wesentliche Ansichten vorherrschten: monarchianische, arianische und orthodoxe. In der zweiten Klasse unterscheidet Gregor noch eine sich in der Mitte haltende Richtung, welche wohl Eusebius von Sebaste mit seinen Anhängern vertreten dürfte [4].

Für uns sind besonders die Modifikationen, welche sich in der dritten Klasse abspielen, von Interesse. Innere Unterschiede kennt hier Gregor nicht, nur in der formellen Aus-

---

[1] Or. theol. 5, n. 5; Mason a. a. O. 151.

[2] Harnack, Dogmengeschichte 2 [3], 279; Bretschneider, Dogmatik 1, § 82, 643; Bauer, Die Menschwerdung des Sohnes Gottes 1 (1844) 496; Ullmann a. a. O. 264.

[3] Schladebach, Basilius von Ancyra 88.

[4] Sokrates, H. E. 2, 45, läfst ihn sagen: ἐγὼ οὔτε θεὸν ὀνομάζειν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αἱροῦμαι, οὔτε κτίσμα καλεῖν τολμήσαιμι.

drucksweise und in der öffentlichen Verteidigung. Er unterscheidet hier nicht etwa zwischen solchen, welche die göttliche Wesenheit des Heiligen Geistes anerkennen, und zwischen solchen, welche subordinatianischen Ansichten gehuldigt hätten; vielmehr scheidet er solche unter den Orthodoxen, welche für sich die richtige Auffassung haben, aber nicht offen damit herausrücken, von solchen, welche auch ihrer orthodoxen Gesinnung öffentlich Ausdruck geben. Diese letzteren nennt Gregor „göttliche Männer und von erleuchteter Erkenntnis“[1]. Die andere Richtung ist nach der Sprache der Väter die „ökonomisierende“.

Nicht den richtigen Sinn Gregors würde man erfassen, wollte man den Ausdruck „unter den Weisen von uns“ pressen und nur die rechtgläubigen Lehrer darunter verstanden wissen; denn mit demselben Recht — was wohl das Richtigere trifft — könnte man diesen Ausdruck wie das folgende σοφώτεροι in ironischer Weise fassen.

§ 2. Widerlegung der gegnerischen Einwendungen.

1. Die Macedonianer erkühnten sich, „in gar frecher Weise“ zu behaupten, die Schrift wisse nichts von der Gottheit des Heiligen Geistes; er sei also „ein fremder und nicht schriftmäfsiger Gott“[2].

Gregor, welcher wohl wufste, dafs die Heilige Schrift zwar seine Gottheit lehre, aber doch nicht so offen und klar wie die des Sohnes und Vaters, weist diesen Widerspruch dadurch ab, dafs er neben der Heiligen Schrift die ständige Tradition der Kirche als Glaubensquelle hervorhebt, zumal da ihm dieselbe in gewissem Sinne noch höher und herrlicher erscheint als die Schriftlehre[3].

Bevor er auf die Beantwortung selbst eingeht, giebt Gregor hermeneutische Grundsätze an, nach denen zu verfahren

[1] Or. 41, n. 6 (36, 437 B). [2] Or. theol. 5, n. 1 (133 B).

[3] Or. 4, n. 101 (35, 648 C). Vgl. Weifs, Die Kappadocier als Exegeten, Braunsberg 1872, 25.

sei: „Es giebt Dinge in der Schrift," sagt er, „von denen die einen nicht existieren, aber doch genannt werden; andere existieren, werden aber nirgends erwähnt; dann giebt es Dinge, welche nicht existieren und nicht genannt, endlich Dinge, welche existieren und genannt werden." [1] Daraus also, dafs die Schrift nichts erwähnen würde, wäre ein Schlufs auf eine thatsächliche Nichtexistenz noch nicht zu ziehen; der pharisäische Buchstabendienst dürfte nur eine Verhüllung ihrer Gottlosigkeit sein [2]. „Denn das Wort für sich, der blofse Buchstabe macht die Wahrheit nicht aus; sie ist mehr im Geiste und Gedanken als im Wortlaut und Schall." [3]

Im Anschlufs an diesen Einwand weist Gregor auch die verwegene Forderung der Pneumatomachen zurück, er solle aus der Schrift oder der kirchlichen Liturgie die Anbetung des Heiligen Geistes nachweisen. Er erklärt, dafs die Ausdrucksweise „im Geiste anbeten" ja im Grunde genommen eins sei wie „zu dem Geiste" beten, zumal da ja die geleistete Anbetung allen drei Personen zu teil werde; denn alle drei Personen seien auch bei der Schöpfung thätig gewesen [4].

Auch gegen den von den andern Vätern, in ausführlichster Weise von Athanasius, besprochenen Einwand: der Heilige Geist sei nach Joh. 1, 3 ein Geschöpf, wendet sich Gregor. Nicht von allem, was existiert, entgegnet er, ist der Ausspruch des hl. Johannes zu nehmen, sondern nur von allem Geschaffenen; denn sonst könnte man in gleicher Weise wie den Heiligen Geist auch den Vater einbegreifen [5].

2. Immer wieder von neuem tauchten die anthropopathischen Vorstellungen der Macedonianer von der Gottheit auf: „Der Geist ist entweder ungezeugt oder gezeugt; ist er ungezeugt, so haben wir zwei ursprungslose Wesen; ist er aber

---

[1] Or. theol. 5, n. 22 (36, 157 A). [2] Ebd. n. 2 (136 A).
[3] Ep. ad Basil. n. 4 (37, 24 B).
[4] Or. theol. 5, n. 12 (36, 145 C).
[5] Ebd. (145, 148). Vgl. Hergenröther, Die Lehre von der göttl. Dreieinigkeit 223.

gezeugt, so mufs er entweder vom Vater oder Sohne sein. Ist er vom Vater, so giebt es zwei Söhne Gottes und Brüder, oder — du erdichtest mir vielleicht gar Zwillinge, oder einen älteren oder jüngeren, da du doch so am Körperlichen hängst; stammt er aber vom Sohne, so haben wir einen Enkel.“ [1]

Mit Recht wurde schon bemerkt, dafs Gregor gegen solche Ungereimtheiten, welche nur durch äufserliche und fleischliche Auffassungen die orthodoxe Lehre lächerlich zu machen suchten, sich nicht zu verteidigen gebraucht hätte.

Die Beweisführung, welche Gregor einschlägt und welche „das sophistische Gewebe gleich einem von Kinderhänden aufgetürmten Kartenhaus“ [2] zerstörte, ging aus von der Thatsache, dafs der Obersatz, welcher ein Mittelglied zwischen „gezeugt“ und „ungezeugt“ ausschlofs, unrichtig war: „Wir stimmen gar nicht mit der ersten Einteilung zwischen ‚gezeugt und ungezeugt‘ überein, als ob es kein drittes mehr gäbe — so fällt auch die übrige vortreffliche Gliederung in Brüder und Enkel, überhaupt die ganze Sippschaft weg. Denn was sollten wir mit dem dritten Fall, dem Ausgehen, beginnen? Dieses liegt doch offenbar gemäfs der Weisung des göttlichen Heilandes in der Mitte, der da sagt: ‚Der Geist der Wahrheit, welcher vom Vater ausgeht‘ [3], wenn du nicht dieses Wort aus deinem Evangelium gestrichen hast.“ [4] „Insofern der Heilige Geist vom Vater ausgeht, ist er keine Kreatur; sofern er nicht gezeugt ist, ist er nicht Sohn; da er nun zwischen Gezeugt- und Ungezeugtsein in der Mitte steht, so ist er Gott! ... Und wenn du fragst: ‚Worin besteht das Ausgehen?‘ so sage mir, was das Ungezeugtsein des Vaters und das Gezeugtsein des Sohnes ist; dann werde ich versuchen, über den Ausgang des Heiligen Geistes Aufschlufs zu geben.“ [5]

---

[1] Or. theol. 5, n. 7 (140 C).

[2] Hergenröther, Die Lehre von der göttl. Dreieinigkeit 221.

[3] Joh. 15, 26.

[4] Or. theol. 5, n. 8 (141 B). Über die Deutung des Zusatzes διὰ τὴν τρίτην σου διαθήκην vgl. bei Mason a. a. O. 154, 14.

[5] Or. theol. 5, n. 8. Vgl. ebd. n. 10 (144 B); n. 11 (145 A).

Doch eine weitere Frage sollte ihnen Gregor beantworten: „Was fehlt denn", so lautete ihr Einwurf, „dem Geiste, dafs er nicht Sohn ist? Würde ihm nichts abgehen, dann wäre er doch Sohn?" [1]

Der hl. Gregor, welcher wohl erkannte, dafs es ebensowenig möglich sei, in die Geheimnisse Gottes einzudringen, als den Sand des Meeres oder die Tropfen des Regens zu zählen, erklärte: „Dem Heiligen Geist fehlt nichts; denn Gott kann nichts mangeln, sondern die Verschiedenheit der Offenbarungsart und des wechselseitigen Verhältnisses erzeugt auch eine verschiedene Benennung [2]. Dem Sohne fehlt nichts zum Vatersein. Sohn zu sein ist kein Mangel; und doch ist er nicht Vater. Weit gefehlt wäre es, wollte man hieraus auf eine Mindervollkommenheit des Wesens schliefsen; vielmehr bezeichnet das Ungezeugt-, Gezeugtsein und Ausgehen den Vater, Sohn und Geist, um das Unvermischbare der drei Personen in der einen Natur und göttlichen Würde beizubehalten." Die Einheit der Natur geht durch diese Daseinsweisen nicht verloren, da keine der drei Existenzformen das Wesen ausmacht [3].

Zwar müssen sich nach der Meinung Gregors keineswegs in der sinnlichen Welt Gleichnisse für Vorgänge in der Gottheit finden lassen; aber doch zeigt die Erschaffung der Eva aus der Rippe Adams, und die Erzeugung des Seth aus beiden, dafs auch in der Menschenwelt eine Art von Derivation ähnlich der göttlichen existiere: „Was war Adam? Ein Gebilde Gottes. Was Eva? Ein Segment dieses Gebildes. Was Seth? Das Erzeugnis beider. Scheint dir dann nicht das Gebilde, das Segment und das Erzeugnis von derselben Natur zu sein? ... Das steht also fest, dafs Dinge, welche auf verschiedene Weise ins Dasein treten, dieselbe Substanz haben können." [4] Der Personenunterschied hat nicht zugleich einen Wesensunterschied in Gott zur Folge.

---

[1] Or. theol. 5, n. 9 (141 C).

[2] Ἡ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον. Vgl. Petavius, De Trin. l. 7, c. 9, n. 1; Scheeben, Mysterien des Christentums 164.

[3] Or. theol. 5, n. 10 (144 B—C). [4] Ebd. n. 11 (148 C).

§ 3. Die Persönlichkeit und Gottheit des Heiligen Geistes.

1. Bevor Gregor den Beweis der Gottheit des Heiligen Geistes selbst antrat, hielt er es für notwendig, die selbständige Existenz des Heiligen Geistes darzulegen und auf den Einwand, er sei eine bloſse Wirkungsweise Gottes, zu erwidern. Er kommt daher zu Beginn seiner fünften theologischen Rede auf diese Frage zu sprechen, zu deren Lösung er folgenden Gang einschlägt: „Man muſs jedenfalls annehmen, daſs der Heilige Geist entweder zu den Dingen gehört, welche aus sich selbst existieren [1], oder zu denen, welche an etwas anderem erkannt werden [2]. Jenes nennen die Philosophen Wesen, dieses Accidens [3]. Wäre der Heilige Geist letzteres, so würde er allerdings eine Kraft oder Wirksamkeit Gottes sein; denn wie anders könnte man ihn sich vorstellen, ohne an eine Zusammensetzung in Gott zu denken? Ist er dies wirklich, so wird er von einem zweiten in Thätigkeit gesetzt und handelt nicht von selbst; sobald diese Thätigkeit abgethan ist, hört er auf zu arbeiten.“ [4]

Da aber die aus eigenem Antriebe erfolgende Wirksamkeit des Heiligen Geistes nach dem Zeugnis der Schrift eine unumstöſsliche Thatsache ist, so muſs er auch ein für sich seiendes Wesen haben, eine Person sein. Auf diesem Resultat baut Gregor den Beweis für die Gottheit des Heiligen Geistes auf: „Ist der Heilige Geist ein Wesen und nicht eine Eigenschaft, so ist er notwendig ein Geschöpf oder Gott; denn ein drittes giebt es nicht, da er aus beiden Möglichkeiten nicht bestehen kann. Wäre er ein Geschöpf, wie sollten wir an ihn glauben oder in ihm vollendet werden? Es ist ein Unterschied, an etwas zu glauben und von etwas zu glauben; die erste Art des Glaubens hat nur Gott zum Objekt, die zweite alles andere. Wenn er also Gott ist, so ist er weder Geschöpf noch Hervorgebrachtes noch Mitknecht.“ [5]

---

[1] Καθ' ἑαυτὸ ὑφεστηκός. [2] Τῶν ἐν ἑτέρῳ θεωρουμένων.

[3] Οὐσία — συμβεβηκός. Gregors Technologie ist von der des hl. Basilius nicht verschieden. Vgl. Braun, Der Begriff der Person 23.

[4] Or. theol. 5, n. 6 (140 A). [5] Ebd.

2. Gregor geht nun auf den Schriftbeweis ein und zählt in grofsem Umrisse alle dem Heiligen Geist zugeschriebenen Namen und Thätigkeiten auf, welche für seine Gottheit sprechen: „Man erwäge nur, Christus wird geboren, der Heilige Geist geht voran; er wird getauft, der Heilige Geist giebt Zeugnis; er wird versucht, der Geist führt ihn; er thut Wunder, der Geist begleitet ihn. Was ist so grofs und göttlich, das er nicht thun könnte? Welcher Name, den Gott trägt, käme ihm nicht zu, aufser dem Ungezeugt- und Gezeugtsein? Ich selbst staune, wenn ich den Reichtum der Benennungen bemerke, denen zu widerstreiten die Gegner des Heiligen Geistes sich nicht entblöden. Er wird der Geist Gottes genannt, der Geist Christi, der Geist des Herrn, der Wahrheit, Kindschaft, Freiheit, Klugheit, des Rates, der Tapferkeit, Wissenschaft, Frömmigkeit, der Furcht des Herrn; er erkennt alles, lehrt, haucht wo und wie er will, er leitet, spricht, offenbart, macht die Menschen zu Göttern, Tempeln — bewirkt alles, was Gott bewirkt, teilt Gaben aus, schafft Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer; er ist allkräftig, alldurchschauend. Wenn aber auch", sagt Gregor ferner, „von dem Geiste etwas Niedriges ausgesagt wird, z. B. dafs er gegeben, gesendet, ausgeteilt wird, so mufs man dies immer in Beziehung auf die erste Ursache nehmen, damit jederzeit der Hinweis auf seine Person gemacht und nicht drei geteilte Grundursachen auf polytheistische Weise angenommen werden." [1]

Zwar verwendet Gregor in der Rede, in welcher er in eigentlichster Weise von der Gottheit des Heiligen Geistes handelt, nicht die beweiskräftigsten Stellen [2]; aber doch läfst sich aus den Gelegenheitsreden, in welchen er auf die Gottheit des Heiligen Geistes zu sprechen kam, immerhin eine ziemlich vollständige Behandlung der Frage ersehen.

3. Als Inbegriff seiner Lehranschauung dürfen die Worte gelten: „Dieses Glaubensbekenntnis gebe ich dir zum Begleiter und Beschützer deines Lebens: Eine einzige Gottheit und

[1] Or. theol. 5, n. 29 (165 B). [2] Ullmann a. a. O. 274.

Macht, welche in dreien geeint sich findet, und drei geschieden in sich begreift, nicht ungleich an Wesenheit oder Natur, nicht vergrößert durch Zusatz und nicht verkleinert durch Hinwegnahme, ganz und gar gleich und dieselben, wie die einzige Schönheit des Himmels, dreier Unendlicher unendliche Vereinigung, Gott ein jeder für sich betrachtet, als Vater und Sohn, als Sohn und Heiliger Geist, unter Wahrung des einem jeden eigenen Unterscheidungsmerkmals; Gott alle drei miteinander gefaßt; jenes wegen der Wesenseinheit, dieses wegen der Einheit des Prinzips. Kaum habe ich das eine im Geiste erfaßt, und ich bin von dreien umleuchtet; kaum habe ich die drei unterschieden, und ich bin wieder zu dem einen zurückgekehrt. Wenn ich eines von den dreien betrachte, so halte ich dieses für das Ganze.“ [1] „Die Trinität ist mit der einen Gottheit wesentlich eines — eine Natur — ein Gott.“ [2] „Was hilft es uns, wenn auch die Gegner sich bereit erklären, den Vater Gott, den Sohn Gott und den Heiligen Geist Gott zu nennen, dennoch aber in der Gottheit eine Abstufung des Größten, Größeren und Kleinen annehmen und so eine Leiter aufstellen, die nicht zum Himmel führt, sondern von ihm herab!“ [3] „Das Prinziplose, wie das Prinzip, wie das, was mit dem Prinzip ist, ist ein Gott.“ [4]

Der hl. Gregor schreibt wie die andern Väter dem Heiligen Geist das Moment der Vollendung in der Gottheit zu: „Wozu nützt eine unvollkommene Gottheit? Oder vielmehr, was wäre das für eine Gottheit, welche nicht vollkommen wäre? Wie aber ist sie vollkommen, wenn etwas zur Vollendung fehlt, der Heilige Geist, die Heiligkeit, der Vollender?“ [5] „Gott besteht in drei höchsten Personen: Urheber, Schöpfer und Vollender; ich meine Vater, Sohn und Geist.“ [6]

Die drei göttlichen Personen sind ein Gott, „weil eine Gottheit ist; und auf eine Person wird das, was aus ihr ist,

[1] Or. 40, n. 41 (417 B). [2] Or. 34, n. 9 (249 B).
[3] Or. 41, n. 8 (440 B). [4] Or. 42, n. 15 (476 A).
[5] Or. theol. 5, n. 4 (137 A).
[6] Or. 34, n. 8 (250 A). Vgl. Or. 23, n. 11 (35, 1164 A).

zurückgeführt, trotzdem wir an drei Personen glauben. Nicht ist die eine Person mehr Gott, jene weniger; nicht diese bälder, jene später. Nicht sind sie durch Willens- oder Machtverschiedenheit getrennt; überhaupt ist bei ihnen nicht zu finden, was sonst bei getrennten Wesen vorkommt. In der Trennung ist das Ungetrennte, die Gottheit, wie ja auch bei drei unter sich zusammenhängenden Körpern nur eine Vereinigung von Licht ist“ [1].

Gregor unterscheidet die Einheit in Gott von einer Gattungseinheit, wie z. B. des menschlichen Geschlechts, „welche aus einer Vielheit veränderlicher Wesen von den verschiedensten Begabungen besteht“. Ebenso geteilt ist das Reich der heidnischen Götter, auf welches vielleicht die Gegner der kirchlichen Dreieinigkeitslehre hinweisen möchten; denn es scheidet sich förmlich in drei Reiche, deren eines den höchsten Raum und Rang einnimmt, das zweite einen mittleren, das dritte den untersten [2].

Die Gegner wollten im kirchlichen Bekenntnis unabweislich Tritheismus entdecken: „Wenn in Gott einer ist, und wieder einer und noch ein dritter, so sind es doch drei Götter.“ So geben also, mehrere gleiche Wesen addiert, notwendig eine Vielzahl dieser Wesen, während man Subjekte ungleichen Wesens nicht in eine gemeinsame Kollektivzahl zusammenfafst. Die Behauptung, erwidert Gregor, sei durchwegs falsch, denn die Schrift selbst zähle ungleichwesige Dinge zusammen; umgekehrt könne man selbst mehrere konsubstantielle Wesen nicht in jeder Beziehung als mehrere zählen; so z. B. lassen sich Petrus, Paulus und Johannes nicht als drei „Paulus“ zählen [3].

Vater, Sohn und Heiliger Geist sind als göttliches Wesen nicht im mindesten verschieden; sie haben alle Eigenschaften des göttlichen Wesens gemeinsam. Dies sucht Gregor auch durch vielerlei Beispiele klar zu machen, wie etwa von drei

[1] Or. theol. 5, n. 14 (149 A). [2] Ebd. n. 15, 16 (149 B—C).
[3] Ebd. n. 17, 18, 19.

unter sich zusammenhängenden Sonnen, welche eine einzige Lichtmischung ausstrahlen [1].

Den passendsten Vergleich für die Einheit und Gleichheit der Personen in Gott findet Gregor in der Dreiteilung des einen menschlichen Geistes in νοῦς, λόγος und πνεῦμα, durch welche „eine und dieselbe Natur in der Gottheit festgehalten werden kann; sie zeigt sich aber in dem Prinziplosen, Erzeugten und Hervorgehenden, wie unser Inneres sich aus dem Verstande, der Vernunft und dem Geiste zusammensetzt".

Die Einheit des göttlichen Wesens schliefst in sich die Gleichewigkeit der Personen: „War eine Zeit, zu welcher der Vater noch nicht existierte, so gab es auch eine, wo der Sohn nicht war; gab es eine Zeit, wo der Sohn nicht war, so war damals auch der Heilige Geist noch nicht. War aber eine Person von Anbeginn, so waren alle drei; denn was nützte eine unvollkommene Gottheit!" Es wäre nicht möglich, dafs der Vater ohne den Sohn gewesen wäre, oder der Sohn ohne den Geist; denn es würde sich nicht mit Gottes Hoheit vereinbaren lassen, zu denken, als wäre sie erst durch Überlegen zur Ergänzung ihrer Vollkommenheit gelangt [2]. Der Heilige Geist war daher jederzeit; er ist und wird sein; er hat weder einen Anfang gehabt, noch wird er aufhören, sondern er ist stets dem Vater und Sohne beigeordnet und beigezählt [3].

Der Herr gab seinen Aposteln die Weisung: Taufet sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, womit er nach der Lehre der Väter den Entwicklungsprozefs der göttlichen Trinität andeutet. Die Heilige Schrift hält sich aber nicht immer an diese Stellung der Personen; so z. B. stellt, wie Gregor anführt [4], Paulus in seinen Briefen bald den Vater, bald den Sohn, bald den Heiligen Geist an die Spitze, um zu zeigen, dafs die Natur einer jeden Person dieselbe ist. Aus der Thatsache einer Untrennbarkeit der Personen er-

[1] Or. theol. 5, n. 32 (169 B). Vgl. ebd. n. 3 (136 C).
[2] Ebd. n. 4 (137 A). [3] Or. 41, n. 9 (441 B).
[4] Or. theol. 5, n. 20 (156 C); Or. 34, n. 15 (253 D).

wähne er bald alle drei Personen, bald aber nur eine; ferner beruhe auf der jeder Person eigentümlichen Existenzweise, wie sie ausgedrückt ist durch die Worte: „aus ihm, durch ihn und in ihm“ [1], die Einheit des Wesens. Zwar suchten die Pneumatomachen diese Stelle in der Weise zu deuten, als ob aus dem Gebrauche der verschiedenen Präpositionen auf die Ungleichheit der drei Personen unter sich zu schliefsen wäre. Denn die erste komme ausschliefslich dem Vater, die zweite dem Sohne, die dritte dem Heiligen Geiste zu. Gregor beruft sich dagegen auf die Heilige Schrift, welche die Präpositionen wechselseitig auf die Personen anwende und bald dem Vater oder dem Sohne, bald dem Heiligen Geiste beilege [2].

Der Heilige Geist ist mit Vater und Sohn zu verehren, „da sie eins sind in der Gottheit“ [3].

„Dieser Glaube ist ein herrliches Erbstück von unsern Vätern, welche Vater, Sohn und Heiligen Geist verehrten; denn sie erkannten im Vater den Sohn und im Heiligen Geist den Sohn, in deren Namen wir getauft werden, an welche wir daher glauben. Die Einheit wird in der Trinität verehrt und die Dreieinigkeit in die Einheit versetzt; sie ist anzubeten, königlich, von gleicher Herrlichkeit, erhabener als die Welt, über die Zeit gesetzt, unerschaffen, unsichtbar. In dieser Dreiheit ist der Heilige Geist ebenso anzubeten wie Vater und Sohn; denn wie sollte er mich in der Taufe Gott ähnlich machen? Wenn er anzubeten ist, ist er dann nicht zu verehren? Ist er dann nicht Gott? Das eine bedingt das andere; es ist eine wahrhaft goldene und heilbringende Kette.“ „Wir beten an den Vater, den Sohn, den Heiligen Geist, die eine Gottheit, eine Natur in drei Besonderheiten, die erkennend, vollkommen, für sich bestehend, der Zahl, aber nicht der Gottheit nach unterschieden sind.“ [4]

In der Schrift wird aber auch der Heilige Geist ausdrücklich Gott genannt; so z. B. von Petrus, welcher sagt:

[1] Röm. 11, 36. [2] Or. theol. 5, n. 23 (151 C).
[3] Ebd. n. 9 (141 B). [4] Or. 33, n. 16 (236 A).

‚Ananias hatte nicht die Menschen belogen, sondern Gott; den er aber belogen, war der Heilige Geist.‘[1] Ferner „werden wir ein Tempel Gottes genannt; der in uns Wohnende ist der Geist“[2]. „So heifst es auch: Geist ist Gott oder Gott ist ein Geist.“[3]

4. Wie die absolute Einheit Gottes unbeschadet der Dreipersönlichkeit beibehalten wird, so mufs auch, sagt Gregor von Nazianz, die relative Unterschiedlichkeit im trinitarischen Wirken unbeschadet der Einheit verstanden werden. Die Einheit des Aktes und die wunderbare Dreifaltigkeit des Wirkens sucht er dadurch zu veranschaulichen, dafs er dem Vater den Ratschlufs, dem Sohne das Mitwirken, dem Heiligen Geiste das Einhauchen zuschreibt[4].

Nicht nur in der Schöpfung[5] überhaupt, sondern insbesondere bei der „Befestigung“ der Engel tritt die dem Heiligen Geiste eigentümliche Thätigkeit hervor. Der Heilige Geist, die aus Gott hervorgehende Liebesbewegung, teilte dadurch, dafs er sich in die Engel herabliefs, ihnen zugleich das Leben mit, welches er selbst ist: „Da es der Güte nicht genügte, bei ihrer eigenen Betrachtung zu verweilen, sondern das Gute auch ausgegossen und verbreitet werden sollte, damit möglichst viele von ihm beglückt würden — das ist nämlich der höchsten Güte eigen —, so denke zuerst an die himmlischen Kräfte. Der Gedanke wurde zur That, vom Logos erfüllt und vom Heiligen Geiste vollendet; so bestehen die Lichtwesen zweiter Ordnung, die Diener des ersten Lichtes.“[6] „Dieses wirkt er vor allem in den englischen und himmlischen Mächten und in so vielen eben, als die ersten bei Gott und um Gott sind. Denn die Vollendung, die Erleuchtung, die Eigenschaft, dafs sie schwer oder vielmehr gänzlich unempfänglich für das Böse sind, wird ihnen von keiner andern Ursache

---

[1] Or. theol. 5, n. 30 (168 C). Vgl. Or. 34, n. 14 (253 C).

[2] Or. 34, n. 12 (252 D).

[3] Or. theol. 5, n. 12 (148 B). Gregor fafst πνεῦμα hypostatisch.

[4] Or. 28 (theol. 2), n. 1 (25 D): εὐδοκεῖν, συνεργεῖν, ἐμπνεῖν. Vgl. Or. apol. 2, n. 38 (35, 445 B).

[5] Or. 41, n. 14 (36, 448 B). [6] Or. 45, n. 5 (629 A).

als vom Heiligen Geiste zu teil.“ [1] „Dieselben waren vor ihrer Entscheidung nicht schlechthin unempfänglich für das Böse, wohl aber schwer empfänglich, da ja der wegen seines Glanzes Morgenstern Genannte infolge seines Übermutes Finsternis geworden ist und genannt wird, und die ihm unterthänigen, abgefallenen Mächte durch ihre Abwendung vom Guten Urheber und für uns Stammväter der Sünde geworden sind.“ [2] Die Unermefslichkeit des Wesens des Heiligen Geistes findet Gregor in seinem die himmlischen Wesen durchdringenden Walten: Er ist ein Geist, welcher allmächtig ist, alles überschauend, alle Geister durchdringend, sowohl die scharfsinnigen, reinen, immateriellen, die englischen Kräfte, wie auch die prophetischen [3] und apostolischen, und zwar in demselben Augenblick, obgleich dieselben nicht an gleichen, sondern an den verschiedensten Orten weilen [4].

Seit Anbeginn war der Heilige Geist seiner gnädigen Wirksamkeit nach unter und in den Menschen gegenwärtig; doch seit Beginn des zeitlichen Erdenwandels Christi entfaltet er eine gröfsere und allgemeinere Macht, und insbesondere seit der Himmelfahrt des Herrn ist er auf eine neue und ganz andere Art bei uns gemäfs der Verheifsung des Herrn: ‚Ich will den Vater bitten, und er wird euch einen andern Tröster geben, dafs er bei euch bleibe ewiglich, den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht, noch von ihm weifs; ihr aber werdet ihn erkennen, weil er bei euch bleiben und in euch sein wird.‘ [5]

Im menschgewordenen Gottessohne ruhte der Heilige Geist mit seiner Gnadenfülle; nach der Erlösungsthat Christi wurde er die Gabe aller Gaben um der Verdienste des Sohnes willen und von ihm gesendet: „Der Geist kündet Christi Kommen voraus; er giebt ihm Zeugnis bei der Taufe, er führt ihn in die Wüste, er ist ihm bei seinem wunderthätigen

---

[1] Or. 41, n. 11 (444 A). [2] Or. 45, n. 5 (629 B).
[3] Vgl. Or. 9, n. 2 (35, 821 A).
[4] Or. theol. 5, n. 29 (168 B). [5] Joh. 14, 16.

Wirken zur Seite; er nimmt nach dem Hingange Christi das Werk des Hingegangenen auf, um es fortzuführen und zu vollenden. Er vermag alles, was grofs und göttlich ist; kein Name ist so hoch und göttlich, dafs er ihm in der Schrift nicht beigelegt würde. ... Er heifst Geist Gottes, Geist Christi, des Herrn, der Kindschaft, der Wahrheit, der Freiheit, der Weisheit, Klugheit, Stärke, des Rates, der Wissenschaft, Frömmigkeit, Furcht des Herrn, die wirksame Ursache alles dessen, er füllt alles durch seine Wesenheit aus, er ist zu grofs, als dafs die Welt ihn fassen könnte, er ist der gute Geist, der rechte Geist, der leitende Geist, der durch seine Natur heiligt, heiligend, ohne geheiligt worden zu sein, austeilend aus eigener Fülle, alles umfassend, ohne umfafst zu werden, Finger Gottes, Schöpfer, Wiedererschaffer, Spender des Lebens, alles vermögend, was Gott vermag, die Seelen durch sein Einwohnen zu Tempeln Gottes machend.“ [1]

Wie Cyrill von Jerusalem [2], sagt auch Gregor von Nazianz, dafs der vollen Ausrüstung der Apostel und vollkommenen Sendung des Heiligen Geistes am Pfingstfeste, nach welcher er „immer bei uns sein wird“, eine Vorbereitung durch die Belehrung Christi und eine teilweise Sendung vorausging: „Auf die Schüler Christi wirkte der Geist auf dreifache Weise und je nachdem sie fähig waren, ihn zu fassen, in drei Zeitabschnitten, zuerst ehe Christus durch das Leiden verherrlicht war, hierauf nach seiner Verherrlichung durch die Auferstehung, dann nach seiner Wiederaufnahme in den Himmel, zuerst schwächer, dann nachdrücklicher, endlich aber vollkommener, da er nicht mehr blofs seiner Wirkung, sondern seinem ganzen Wesen nach gegenwärtig ist.“ [3] An Stelle der Feuertaufe der Apostel tritt bei den andern Gläubigen, in welchen der Heilige Geist substantiell einkehren soll, die Wiedergeburt in der Taufe: „Durch das Bad der Wiedergeburt wird die Gnade und der Glanz des Heiligen

[1] Or. theol. 5, n. 29 (165 C f.). Vgl. Or. 34, n. 12 (252 D); 41, n. 9 (441 C).

[2] Cat. 17, n. 12 (33, 984 C). [3] Or. 41, n. 11 (444 A—C).

Geistes auf uns herabgezogen.“ [1] Die Rechtfertigungsgnade stellt die organische Verbindung des Heiligen Geistes mit der Kreatur her, und die Eingiefsung derselben in die Seele ist der Einzug des Heiligen Geistes: „Deine Seele ist noch nicht bezeichnet weder mit schlimmerer noch besserer Schrift; heute aber wirst du beschrieben und von uns bezeichnet werden müssen zur Vollendung. Treten wir ein in die Wolke, gieb mir die Tafeln deines Herzens . . ., ich schreibe mit dem Finger Gottes neue zehn Gebote darauf, ich schreibe darauf das kurz gefafste Heil; ich werde dich belehren und taufen auf den Namen des Vaters und Sohnes und Heiligen Geistes. Ein Name aber ist allen gemeinsam: die Gottheit. Du wirst durch die Zeichen und Worte erkennen, dafs du alle Gottlosigkeit beseitigt und mit der ganzen Gottheit vereinigt wirst.“ [2] „Reinige dich, erneuere dich durch ein lichtvolles Leben, so wirst du Gott, der mit dem Geiste erfafst wird, aufnehmen; denn Gott eilt zu seinem Tempel.“ [3]

Der Heilige Geist ist in uns nicht mehr blofs seiner Wirksamkeit, sondern seiner Wesenheit nach [4], so dafs wir dem Leibe nach seine Tempel sind, nicht nur der Seele: „Ich ertrage es nicht, nach der Erleuchtung des Lichtes beraubt zu sein, indem ich etwas von den dreien, auf welche ich getauft bin, verdrehe und wahrlich in dem Wasser begraben werde, nicht zur Wiedergeburt, sondern zum Tode geweiht. . . . Was ist das für ein Betrug der Gnade oder vielmehr derer, welche die Gnade mitteilen, wohl an Gott zu glauben und doch ohne Gott zurückzukommen, was machst du mich, da ich doch des Geistes, also Gottes Tempel bin, zum Wohnsitze eines Geschöpfes?“ [5] „Lasse nie Trugbilder einer geringeren Liebe in deinem Herzen zu, dann wirst du auch reinen Sinn haben als Tempel Gottes und Glanz des Geistes.“ [6] Dafs Gott

[1] Poem. de seipso (37, 994 A). Vgl. Or. 7, n. 15 (35, 773 C); 18, n. 13 (1001 A); 40, n. 3 (36, 361 B).

[2] Or. 40, n. 45 (424 A). [3] Poem. de virg. (37, 750 B).

[4] Vgl. Or. 41, n. 11 (36, 444 C). [5] Or. 34, n. 12 (252 C).

[6] Poem. moral. (37, 584 B).

seinem eigenen Wesen nach sich mit uns verbindet, und dafs der Heilige Geist, durch dessen Mitteilung jene Verbindung geschieht, Gott sein müsse, diesen Schlufs konnte Gregor ohne Widerspruch machen, da der Vordersatz von den Häretikern nicht geleugnet wurde. Unsere „Vergöttlichung" ist also in strengem und wörtlichem Sinne zu fassen, wie Gregor zeigt, wenn er aus ihr die Göttlichkeit des Heiligen Geistes selbst darzuthun sucht: „Ich bin ein Bild Gottes, ein Teilnehmer der himmlischen Herrlichkeit, wenn ich auch hier unten lebe; ich kann mich deshalb nicht überzeugen, dafs ich durch etwas mein Heil erlange, was mir an Würde gleich wäre; wenn also der Heilige Geist nicht Gott ist, so mag er zuerst zum Gott erhoben werden, damit er dann auch mich zur Gottheit erhebe."[1] „Wenn der Heilige Geist nicht selbst als Gott anzubeten ist, wie kann er mich dann in der Taufe vergöttlichen?"[2]

Auch Gregor bedient sich der Gleichnisse, in denen die andern Vätern die innigste Vereinigung Gottes mit der Seele ausgedrückt fanden. Wie der Sonnenstrahl erkennen läfst, dafs ohne ihn das Auge blind ist, und anderseits das Auge, das vom Sonnenstrahl getroffen wird, das Licht selbst zu sein scheint, so ist der Heilige Geist das Licht, das durch seine Gegenwart die Seele ganz durchdringt. Ebenso ist er das Feuer, welches das Eisen glühend macht, so dafs es die Natur des Feuers selbst annimmt[3].

5. Die Einheit und Gleichheit der Personen beruht auf der jeder Person eigenen Daseinsweise; ohne sie wäre die Trinität Tritheismus: „Die Einheit," sagt der hl. Gregor, „von Anfang zur Zweiheit bewegt, blieb bei der Dreiheit stehen. Und das ist uns der Vater, Sohn und Heilige Geist; der eine der Erzeuger und Hervorbringer, ... von den andern Personen ist die eine die erzeugte, die andere die hervorgebrachte."[4]

---

[1] Or. 34, n. 12 (36, 252 D). [2] Or. 33, n. 16 (236 A).

[3] Or. 9, n. 2 (35, 821 A). Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit 2, 122.

[4] Or. 29, n. 2 (36, 76 B).

„Infolge dieses Prozesses", fährt Gregor fort, „ist es nötig, einen Gott zu erkennen, den Vater, der ohne Urgrund ist und unerzeugt, und den Sohn, der gezeugt ist aus dem Vater, und einen Heiligen Geist, der sein Dasein aus Gott hat, mit dem Vater nicht teilend das Ungezeugtsein, mit dem Sohne nicht das Gezeugtsein, im übrigen aber dieselbe Natur und dieselbe Macht, Herrlichkeit und Ehre besitzt."[1] „Sofern er aus dem Vater ausgeht, ist er kein Geschöpf; sofern er nicht gezeugt ist, ist er nicht Sohn; da er aber zwischen dem Gezeugt- und Ungezeugtsein in der Mitte steht, ist er Gott."[2]

Der hl. Gregor bezeichnet als Vermittler der Wesensgemeinschaft zwischen Vater und Heiligem Geist den Sohn. Er bezeichnet den Vater als ἄναρχος, den Sohn als ἀρχή, den Heiligen Geist als μετὰ τῆς ἀρχῆς seiend[3].

Diese Ausdrücke, welche nicht die Stellung der göttlichen Personen in der Weltschöpfung besagen[4], beziehen sich offenbar auf das immanente Trinitätsverhältnis. Der Heilige Geist empfängt daher durch die Wesensvermittlung des Sohnes Existenz. Die Gottheit subsistiert aber in vollkommenen Personen, welche „aus dem Erzeuger durch den Sohn zum grofsen Geiste"[5] sich entfaltet hat.

Auf die Mittlerstellung des Sohnes weisen auch die Vergleiche hin, in denen der Sohn mit einer Quelle oder mit einem Sprudel verglichen wird, während das Bild des Stromes auf den Heiligen Geist Anwendung findet[6]. Gregor hält in der Begründung der Wesensmitteilung die Reihenfolge der Personen nach ihrem Ursprungsverhältnis genau ein; so sagt er: „Alles was der Vater hat, hat der Sohn, und was der Sohn hat, der Heilige Geist."[7] Dieselbe Verbindung besteht zwischen Vater und Sohn wie zwischen Sohn und Geist: „man darf

---

[1] Or. 32, n. 5 (180 B).
[2] Or. theol. 5, n. 8 (141 B); Or. 25, n. 16 (35, 1221 B).
[3] Or. 42, n. 15 (36, 476 B).
[4] Hergenröther a. a. O. 228.
[5] Poem. de virg. (37, 632 A).
[6] Or. theol. 5, n. 31 (36, 169 A—B).
[7] Or. 34, n. 10 (252 A). Vgl. Or. 41, n. 9 (441 C).

vom Vater den Sohn nicht trennen, und vom Sohne nicht den Heiligen Geist“ [1], oder „es war der Vater nie ohne den Sohn, und der Sohn nie ohne den Heiligen Geist“ [2].

Sechstes Kapitel.

Der hl. Gregor von Nyssa.

Einen gewissen harmonischen Abschlufs bildet der Bruder des hl. Basilius, Gregor von Nyssa. Während Basilius mehr „ein Mann der That“, Gregor von Nazianz „ein Mann des christlichen Wortes“ ist, können wir Gregor von Nyssa „den Repräsentanten des christlichen Gedankens“ nennen [3]. Gregor von Nyssa ist zwar der jüngste, aber zugleich der spekulativ begabteste unter den Kappadociern. Seine Apologien stützen sich, um „sich nicht auf schwankem Flofs des Zweifels dem trügerischen Ozean des Irrtums anzuvertrauen“, auf das unerschütterliche Fundament des kirchlichen, in Schrift und Tradition begründeten Dogmas. Für die Gottheit des Heiligen Geistes trat er gegen die Eunomianer und Macedonianer auf.

§ 1. Die göttliche Wesenheit des Heiligen Geistes.

1. Die Tendenz des Eunomius zielte rein auf Bekämpfung des katholischen Dogmas ab [4]. Sein destruktives Verfahren kennzeichnet seine ontologische Gotteserkenntnis. Auf dieser aufbauend, legte er den göttlichen Personen nicht die Bezeichnungen „Vater, Sohn und Heiliger Geist“ bei, sondern benannte sie mit solchen, seiner unmittelbaren Erkenntnis entsprechenden Ausdrücken; so z. B. gebrauchte er für das Wort

---

[1] Or. 40, n. 42 (420 A). Vgl. Or. theol. 5, n. 4 (137 B); Or. 33, n. 17 (236 A).

[2] Or. 41, n. 9 (441 B).

[3] Böhringer a. a. O. 8², 279.

[4] C. Eunom. 1 1 (M. 45, 296 D). Vgl. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa 1, Münster 1896, 122 ff.

„Vater“ den Ausdruck: „die höchste und ganz eigenartig allein und zwar im höchsten Grade existierende Substanz“; für den Namen „Sohn“: „das durch die erste Substanz Seiende und mit jener über alles Herrschende“; für den des Heiligen Geistes: „die Substanz, die mit keiner der beiden andern verbunden ist, sondern dem ersten Wesen infolge des Ursprungs, dem zweiten in der Thätigkeit untergeordnet ist“ [1].

Gregor schliefst sich in seiner Apologie den Einwendungen an und entgegnet: „Wie ist denn die Unterordnung des Heiligen Geistes unter Vater und Sohn zu verstehen? Doch wohl nicht in der Weise, wie der Apostel sagt, dafs der Sohn niedriger sei als der Vater? Denn daraus würde ja folgen, dafs der Heilige Geist nicht nur nicht unter dem Sohne stehe, sondern die gleiche Stellung mit ihm habe, da ja dann beide Personen untergeordnet wären.“

Mit keiner dieser beiden Möglichkeiten wird Eunomius übereinstimmen, da er den Begriff der Unterordnung nicht nach Schriftgebrauch verwendet, sondern den Heiligen Geist nach einem andern Merkmal unter den Vater und Sohn erniedrigt. Und was ist dieses Merkmal? Ist es darin begründet, dafs der Geist in der Reihe der Worte an dritter Stelle steht? Mit gleichem Rechte aber könnte man auch den Vater gegenüber dem eingeborenen Sohne niedriger achten, da in manchen Stellen der Schrift der Sohn in erster, der Vater in zweiter Linie genannt ist [2].

Auch dieser Schwierigkeit sucht Eunomius aus dem Wege zu gehen und nennt den Heiligen Geist schlechthin das Werk des Vaters, „welcher Ursache und Ursprung des Dieners ist“, das Werk des Sohnes, „welcher seine Person und Substanz geschaffen“ [3].

Diese scheinbar philosophischen Unterscheidungen nicht berücksichtigend, stellt der hl. Gregor den Kern heraus und sagt: „Die ganze Frage zwischen Orthodoxen und Anomöern

[1] C. Eunom. l. 1 (297 C). [2] Joh. 10, 30. 2 Kor. 13. 13.
[3] C. Eunom. l. 1 (312 D).

handelt darüber: Ist der Sohn und Geist ein Geschöpf oder nicht?“ [1]

Eunomius fährt fort, seinen Subordinatianismus weiterhin zu begründen: „Obgleich eine jede der drei Substanzen eine reine, einfache und nur eine einzige ist gemäfs der jeder Substanz zukommenden Würde, so müssen doch, da die Thätigkeiten durch die Werke selbst beschränkt sind und die letzteren wieder durch die Handlungen der Thätigen, die Wirkungen, welche jede Substanz hervorbringt, gröfsere oder kleinere sein.“

Diese Dialektik läuft nach Gregors Erklärung auf folgendes hinaus: „Der Vater hat keinen Zusammenhang mit dem Sohne, und der Sohn nicht mit dem Geiste, sondern die Substanzen sind weit voneinander getrennt durch eine gewisse fremde und unvereinbare Verschiedenheit der Natur, Würde und Stellung.“ Die Thesen des Eunomius gründen auf einem falschen Wesensbegriff des Vaters: „Der Heilige Geist ist nicht wie der Vater; denn es giebt nur einen und alleinigen Vater, welcher Gott ist und nicht mit dem Sohne gleichgestellt.“ Hieran reihten sich weitere anthropopathische Vorstellungen, welche die subordinatianische Stellung des Heiligen Geistes stützen sollten: „Es ist nur ein eingeborener Sohn, der keinen Gleichgeborenen neben sich hat. Der Heilige Geist ist nicht Vater des Eingeborenen, also ist er Geschöpf.“ [2]

Das Resultat der unerquicklichen, nichts begründenden Unterscheidungen war: Der Heilige Geist ist nicht eine Person der wesensgleichen Trinität, sondern ist ein Geschöpf. Dagegen sucht der hl. Gregor unermüdlich die Einheit des göttlichen Wesens in drei Personen zu verteidigen. In dem Traktate „Gegen die Griechen“ äufsert er sich darüber folgendermafsen: „Wenn der Name ‚Gott‘ etwas Persönliches bezeichnete, so würden wir, da wir von drei Personen sprechen, auch drei Götter annehmen müssen; da aber der Name Gott das Wesen bezeichnet, so lehren wir natürlich, indem wir ein Wesen in der Trinität erkennen, auch nur einen Gott, indem für das

[1] C. Eunom. l. 1 (317 B). [2] Ebd. l. 2 (557 C bis 560 A).

eine Wesen auch nur der einmalige Name Gott da ist. Dennoch giebt es dem Wesen und der Benennung nach nur einen Gott, nicht drei. So sagen wir denn auch nicht: Gott und Gott und Gott, sondern Vater, Sohn und Heiliger Geist, indem wir die das Persönliche bezeichnende Benennung durch die Konjunktion ‚und' verknüpfen, da ja die Personen nicht dasselbe sind, vielmehr nach der Bezeichnung der Namen verschieden."

„Wenn wir sagen: Gott Vater und Gott Sohn und Gott Heiliger Geist, so verknüpfen wir die Partikel ‚und' in Gedanken mit dem Zeichen der Person; denn es sind drei Personen; der Name Gott aber wird unbedingt und auf gleiche Weise jeder Person zugeschrieben ohne die Partikel ‚und', so dafs wir also nicht sagen können, Gott und Gott und Gott, sondern den Namen nur dreimal aussprechen wegen der zu Grunde liegenden Person.... Wenn das Wesen nicht geteilt wird für jede Person, so dafs es den Personen gemäfs auch drei Willen gäbe, so ist klar, dafs auch der das Wesen bezeichnende Name nicht getrennt werden kann, so dafs es drei Götter gäbe, sondern wie Vater, Sohn und Heiliger Geist ein Wesen sind, und wir nicht drei Wesen dadurch erhalten, so sind auch der Vater, Sohn und Heilige Geist ein jeder von ihnen Gott. Wir haben nicht drei Götter, denn Gott ist einer und derselbe, da auch das Wesen ein und dasselbe ist, obschon jede der Personen zum Wesen gehörig und Gott genannt wird; denn sonst müfste man drei Wesen annehmen, da jede der Personen zum Wesen gehört, was unverständig wäre. Wie wir des Unterschiedes wegen zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist drei Personen annehmen, so bezeichnet, da sie sich nicht dem Wesen nach unterscheiden, hierin vielmehr die Identität der Personen besteht, der Name der Gottheit das gleiche. Indem also ein einziges Wesen besteht und ein Name dasselbe ausspricht, so behaupte ich, dafs übereinstimmend mit der Art und Weise des Wesens ein Gott ist, da ja der Name der Gottheit nicht eine Person, sondern das Wesen andeutet. Wenn einer sagen würde, dafs wir

unter Petrus, Paulus und Barnabas drei Wesen verstehen, nämlich besondere Wesen, so mufs man sagen, dafs wir damit nur Individuen, Personen bezeichnen wollen. Mit den Personen aber hat der Name Gott nichts zu thun.“ [1]

Gregor erklärt fernerhin, dafs die Übertragung der menschlichen Begriffe und Verhältnisse auf Gott nicht ohne weiteres statthaben dürfe: „Wegen der Veränderung der Personen und gegen den Begriff des Wesens zählen wir mit den Personen auf gewisse Weise auch Wesen. Bei der heiligen Trias begegnet uns dergleichen nicht, da wir hier immer dieselben Personen nennen; denn sie bleiben immer, wie sie sind. Nicht empfängt sie einen gewissen Zuwachs zur Vierheit, nicht eine Verringerung zur Zweiheit.... Man darf nicht unter jeder Hypostase einen besondern Gott verstehen, noch Vater, Sohn und Heiligen Geist, Gott und Gott und Gott nennen, noch drei Götter. Es beruht dies auf der richtigen Schlufsfolge, dafs wir den Schöpfer der Welt einen Gott nennen, obschon geoffenbart in drei Hypostasen.“ [2]

So bestimmt der hl. Gregor die numerische Einheit des Wesens der göttlichen Personen lehrt, so auffallend ist es, dafs er die Einheit der Trinität mit der Gemeinsamkeit der menschlichen Natur vergleicht, wodurch man verleitet sein könnte, bei ihm nur auf eine spezifische Einheit in Gott zu schliefsen: „Wir erklären es zuvörderst für eine mifsbräuchliche Gewohnheit, solche, welche nicht durch die Natur geschieden sind, nach dem Naturnamen selbst in der Mehrheit zu benennen und von vielen Menschen zu reden. Es ist das gerade soviel, als würde man von vielen menschlichen Naturen sprechen. Teilhaber der Natur giebt es wohl viele. Der Mensch aber ist in allen einer, weil, wie gesagt, das Wort Mensch nicht den Einzelnen, sondern die gemeinsame Natur bezeichnet. Es würde viel angemessener sein, unsern verkehrten Sprachgebrauch zu berichtigen und den Namen der Natur nicht mehr auf eine Vielheit auszudehnen, als diesem Sprachgebrauch folgend den

[1] Adv. Graecos (45, 180 A—D). [2] Ebd.

hier obwaltenden Irrtum auch auf die Gotteslehre zu übertragen.“ [1] „Also müssen wir einen Gott bekennen, da ja das Wort Gottheit für die ganze heilige Trinität gilt. Ich meine nämlich gemäfs dem an der menschlichen Natur gemachten Vergleich, nach welchem man nicht durch mehrfache Bezeichnungen die Natur bestimmen darf.“ [2]

Während der hl. Gregor die Häretiker von der Gleichheit der göttlichen Natur der Personen durch den Vergleich mit der menschlichen Natur zu überzeugen suchte, ging er, den abstrakten Begriff mit dem konkreten verwechselnd, in der Behauptung der numerischen Einheit des Wesens auf endlichem Gebiete zu weit [3], „den extremen Realismus des Mittelalters gewissermafsen schon anticipierend“.

Die Wesenseinheit ist aber bedingt durch die Verschiedenheit der Personen untereinander: „Die Personen der Gottheit sind nicht nach der Zeit voneinander geschieden, auch nicht örtlich, nicht dem Willen oder Zwecke nach, nicht durch Thätigkeit oder Leiden, wie es bei den Menschen stattfindet, vielmehr ist der Vater dieses nur, weil er Vater und nicht Sohn ist; der Sohn, weil er Sohn ist und nicht Vater; ebenso der Heilige Geist, weil er weder Vater noch Sohn ist. Darum zwingt auch nichts, die drei Personen drei Götter zu nennen, wie wir aus den erwähnten Gründen bei uns viele Personen viele Menschen nennen; vielmehr ist Gott ein und derselbe in der Identität des Wesens.“ [4] Gegen Ende der Abhandlung an Ablabius sagt er: „Sollte aber jemand gegen unsere Ausführung die Anklage erheben, dieselbe statuiere damit, dafs sie keinen Unterschied bezüglich der Natur zuläfst, eine Vermengung und Vermischung der Hypostasen, so erwidern wir auf einen solchen Vorwurf: Wenn wir an der Identität der

---

[1] Quod tres non dii (45, 120 A). [2] Ebd. (120 B).

[3] Jungmann, Theolog. Dogmatica: Tractatus de Deo uno et trino (1870) 283; Bardenhewer, Patrologie [2] 262.

[4] Adv. Graecos (180 C): εἷς δὲ Θεὸς καὶ ὁ αὐτὸς διὰ τὴν ταυτότητα τῆς οὐσίας.

Natur festhalten, stellen wir den Unterschied zwischen Ursache und Hervorgebrachtem nicht in Abrede.“ [1]

Durch die Personalproprietäten wird also keineswegs die Wesensgleichheit zerstört, sondern „das kirchliche Dogma verkündet eine Kraft im Vater, Sohn und Heiligen Geist, eine Güte, eine Wesenheit, eine Glorie und Majestät“ [2]. „Der rechtgläubige Sinn hält folgende Norm fest: Weder der Vater wird jemals ohne den Sohn erfafst, noch der Sohn je getrennt vom Heiligen Geiste vorgestellt. Wie es unmöglich ist, zum Vater hinaufzusteigen, ohne durch den Sohn erhöht worden zu sein, so ist es unmöglich, Herr Jesus zu sagen, es sei denn im Heiligen Geiste. Daher werden der Vater, der Sohn und Heilige Geist immer in ihrer Aufeinanderfolge und Verbindung miteinander erkannt, und ist der Vater vor aller Schöpfung, vor aller Zeit und allem begrifflichen Denken allzeit Vater; im Vater der Sohn und mit dem Sohne der Heilige Geist.“ [3]

Der Heilige Geist hat keine andere Natur als Vater und Sohn: „Wir bekennen, dafs der Heilige Geist dem Vater und Sohne gleichgeordnet ist, so dafs hinsichtlich alles dessen, was gottesfürchtigerweise von der göttlichen Natur gedacht und ausgesagt wird, durchaus kein Unterschied obwaltet, ausgenommen dafs der Heilige Geist als besondere Hypostase betrachtet wird, weil er aus Gott ist und Christi ist. Daher teilt er weder mit dem Vater die Eigentümlichkeit der Agenesie, noch mit dem Sohne die Eigentümlichkeit des Eingeborenen.“ [4]

„Der Heilige Geist ist nicht fremder Natur. Denn die Gemeinsamkeit der Natur bezeugt der eine Wille des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes. Wenn daher der Heilige Geist jenes will, was dem Sohne gut dünkt, so bezeugt die Gemeinsamkeit des Willens offenbar die Einheit des Wesens. Es ist nämlich in Wahrheit einer, welcher untrennbar in einem gesehen wird. Wie nämlich der Geist des Menschen, welcher in ihm ist, und der Mensch selbst ein Mensch ist, so ist auch

[1] Quod non tres dii (133 C). [2] C. Eunom. l. 2 (560 D).
[3] Adv. Maced. c. 12 (45, 1316 B—C). [4] Ebd. c. 2 (1304 A).

der Geist Gottes, welcher in ihm ist und Gott selbst, in Wahrheit und eigentlich Gott genannt.“ [1]

Gregor sucht, da er von der Überzeugung durchdrungen ist, dafs die Heilige Schrift die Wahrheit den Menschen oft nur in menschlichen Bildern nahe bringen könne [2], das trinitarische Verhältnis durch Analogien klar zu machen. Er sucht in der menschlichen Natur ein Abbild der göttlichen, im menschlichen Worte ein Abbild des göttlichen Wortes [3]; er vergleicht den Heiligen Geist mit dem menschlichen Hauch [4], welcher dem menschlichen Worte nicht fehle. In der Menschenseele spiegelt sich die innere Lebensentfaltung der göttlichen Personen wider [5]. In der Einheit der geistigen Substanz der Seele sieht Gregor die drei hypostatischen Eigentümlichkeiten der Gottheit. Die Seele ist die ungezeugte Substanz [6], aus welcher geheimnisvoll das Wort gezeugt [7] ist und der Geist entspringt [8].

2. „Kein Merkmal,“ sagt Gregor von Nyssa, „das Gott angemessen ist, also weder ein Übermafs noch einen Mangel bezeichnet, giebt es, das nicht in gleicher Weise vom Sohne und Heiligen Geiste ausgesagt wird. Worin besteht also die Ungleichheit?“ [9]

Die Macedonianer ebenso wie Eunomius behaupteten, dafs dem Heiligen Geiste nichts von dem göttlichen Wesen eigen sei, dafs er deshalb auch in den Eigenschaften weit von Gottes Wesen abstehe.

„Was sagen wir dazu?“ fragt Gregor. „Wir sind“, giebt er zur Antwort, „mit dem Zeugnis der Heiligen Schrift zufrieden, welche uns die göttliche Natur und Eigenschaften des Heiligen

---

[1] C. Eunom. l. 2 (564 C).

[2] Cat. magn. n. 28 (45, 83 A--B; 86 B—C).

[3] De anim. et resurr. (46, 46 A). [4] Ebd. (48 B—C).

[5] Cat. magn. n. 2 (17 A); Quid sit ad imag. Dei (44, 1341 B); De hom. opif. c. 7 (140 B—C).

[6] Ἀγέννητος. Quid sit ad imag. Dei (1333 B). Vgl. Cat. magn. n. 2 (16 C).

[7] Ὁ νοερὸς λόγος. Quid sit ad imag. Dei (1336 C).

[8] Ὁ νοῦς ἐκπορευτός. [9] C. Eunom. l. 2 (561 B).

Geistes lehrt. Etwas der göttlichen Natur nicht Passendes erwähnt von ihm die Schrift nicht. Er ist einfacher, einförmiger und nicht zusammengesetzter Wesenheit; deshalb benennen wir, wenn wir das Wesen Gottes erfafst haben, die Vollendung alles Gott Würdigen Gottheit; denn sie begreift in sich aufs vollkommenste die Merkmale jeglichen Gutes.“ [1]

„Der Heilige Geist ist von Natur heilig wie Vater und Sohn; ebenso gleichbelebend, unzerstörbar, ewig, gerecht, weise und nicht von der Trinität getrennt. Er schaut immer die Tiefen der Gottheit, empfängt vom Sohne, wird gesandt, ohne getrennt zu werden, wird verherrlicht, und besitzt doch schon den Ruhm [2]. Alle diese Eigenschaften hat er nicht durch Teilnahme, sondern man spricht von der Einfachheit der Natur, damit nicht das eine als seiner Natur wesentlich angesehen werde, das andere als etwas gerade Vorhandenes. Wenn also der Heilige Geist einfach ist, so hat er keine erworbene Güte, sondern sein ganzes Wesen, wie er ist und so erhaben er ist, ist die Güte selbst, die Weisheit, die Macht.“ [3] „Die Gleichheit mit Vater und Sohn wollte Paulus zum Ausdruck bringen, indem er den Heiligen Geist, wie ihn auch schon der Prophet pries, gut, gerecht, weise u. s. w. nannte.“ [4]

Diese Attribute drücken zugleich die Erhabenheit des Heiligen Geistes über die Kreatur aus: „Da die Kreatur durch den Sohn geschaffen ist, so glaube keiner, dafs der Heilige Geist etwas mit der Kreatur gemeinsam habe; er unterscheidet sich von ihr durch die Unveränderlichkeit und Unbeweglichkeit. Denn die Kreatur ist nicht von Natur unveränderlich, wie Luzifer zeigt.“ [5] Der Heilige Geist hat also auch nichts mit den Engeln gemeinsam: „Wenn die unsichtbaren Geister erwähnt werden, so darf der Heilige Geist, weil seine Natur geistig und unkörperlich ist, nicht in deren Klasse versetzt

[1] C. Eunom. l. 2 (561 B).

[2] Vgl. Adv. Maced. n. 22 (1328 B); In Pentec. (46, 700 D); C. Eunom. l. 2 (560 B).

[3] Adv. Maced. n. 5 (1305 D); n. 7 (1309 C); n. 10 (1313 C).

[4] C. Eunom. l. 2 (556 C—D). [5] Ebd. l. 1 (337 A).

werden; Paulus macht einen sehr genauen Unterschied zwischen den geschaffenen Wesen und der Substanz, welche über die Schöpfung erhaben ist.“ [1] Daher ist der Heilige Geist auch nicht „das erste und ausgezeichnetste Werk des Eingeborenen“ [2].

Wie Basilius, sucht auch Gregor von Nyssa den Einwand, der Heilige Geist werde nicht Gott genannt und habe also nicht die gleiche Wesenheit wie Vater und Sohn, zu widerlegen: „Das ist ein schlechtes Argument, da wir ja gelernt haben, dafs der Name ‚Gott‘ nicht die Natur ausdrückt; dafs aber doch, wenn er auch gebraucht wird infolge menschlicher Gewohnheit oder Überlieferung, die göttliche Natur unaussprechlich bleibt und jede Benennung übertrifft. Also reicht die Benennung ‚Gott‘ nicht aus, die göttliche Natur des Heiligen Geistes zu beweisen, welche doch aus den dem Heiligen Geiste zugeschriebenen Wirksamkeiten erhellt. In den Worten der Schlange: Es werden euch die Augen aufgehen und ihr werdet zu θεοί, bedeutet θεός nicht die göttliche Natur, sondern eine tief durchdringende Sehkraft. Demnach bezeichnet θεότης nicht die Natur, sondern die Möglichkeit zu sehen. Sprechen die Pneumatomachen diese Kraft dem Heiligen Geiste nicht zu? Müfsten sie nicht zugeben, dafs der Heilige Geist in der Schrift als θεός bezeichnet werden könnte?“ [3]

Der Name „Gott“ hat also vor andern Benennungen keinen Vorzug, da er eben nur wie die andern Prädikate zur Bezeichnung der einen göttlichen Natur dient. Gregor stellt weiter keine wissenschaftlichen Untersuchungen über das Wesen des Heiligen Geistes an: „Wir geben den Rat, es möchten diejenigen, welche um ihr Heil besorgt sind, nicht von dem einfachen Glauben abweichen“ [4]; denn „wir werden getauft, wie wir gelehrt werden, durch den Vater, Sohn und Heiligen Geist, und so glauben wir, wie wir getauft werden“ [5]. Die Spendung der Sakramente geschieht ja im Namen des einen wahren Gottes „und unter Anrufung der heiligen Dreifaltig-

[1] C. Eunom. l. 2 (556 D). [2] Ebd. (561 C).
[3] De deit. Fil. et Spir. s. (46, 573 D). [4] Ep. 23 (45, 1089 A).
[5] Ebd. (1092 B). Vgl. C. Eunom. l. 2 (549 D).

keit“ [1]. „Wie können also die Häretiker die Würde des Heiligen Geistes zu der eines Geschöpfes erniedrigen, obwohl sie lesen: ‚Taufet sie im Namen des Vaters, des Sohnes und Heiligen Geistes?‘“ [2]

Die Taufformel bezeugt auch die gleiche Würde der göttlichen Personen: „Wollen die Neulinge in der Dogmatik uns sagen, der Heilige Geist teile nicht mit Vater und Sohn die gleiche Ehre, dann müssen sie gleichfalls die Vollkommenheit der Güte, der Macht und anderer Attribute aufheben [3]. Gott ist nicht, wenn wir ihm Ehrerbietung erweisen, mehr geehrt, sondern er ist immer gleicher Ehre teilhaftig und kann sich nicht zum Schlechteren oder Besseren wenden.“ [4]

Der hl. Gregor findet die göttliche Würde und Verherrlichung des Heiligen Geistes dadurch bewiesen, dafs der Heilige Geist den Gottmenschen Jesus Christus gesalbt habe: „Wie kann man Christus bekennen, ohne die Salbung zu dem Gesalbten hinzuzudenken? Wessen Symbol ist die Salbung? Doch wohl der Herrschaft. Wenn der Sohn Gott ist, das Symbol der Herrschaft die Salbung, was folgt dann? Offenbar, dafs die Salbung nicht von demjenigen getrennt ist, welcher König ist, und dafs der Heilige Geist nicht als ein Fremdling der heiligen Dreifaltigkeit betrachtet werden darf.“ [5]

§ 2. Die göttliche Thätigkeit des Heiligen Geistes.

Gregor ging von dem Satze aus: „Wenn wir eine Energie des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes wahrnehmen, welche unter sich nicht verschieden ist, so mufs man von der Einheit der Thätigkeit auf eine gemeinsame Natur schliefsen.“ [6]

---

[1] In bapt. Christi (46, 585 B); Cat. magn. n. 35 (45, 88 D).

[2] C. Eunom. l. 1 (349 A). Vgl. ebd. l. 11 (881 C).

[3] Vgl. De deit. Fil. et Spir. s. (46, 573 D); In Pentec. (700 C).

[4] Adv. Maced. n. 8, 9 (45, 1309).

[5] Ebd. n. 15 f. (1320). Vgl. De deit. Fil. et Spir. s. (46, 576 A).

[6] Adv. Maced. n. 6 (45, 1309 A). Über den Begriff „Energie“ bei Gregor von Nyssa vgl. Meyer, Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa, Leipzig 1894, 19.

1. Die drei göttlichen Personen wirken nach Gregor von Nyssa in der Weise, dafs die Notwendigkeit des Zusammenwirkens nicht die Folge von gegenseitiger Ergänzungsbedürftigkeit ist: „Weder der höchste Gott hat das All durch den Sohn geschaffen, als ob er irgend einer Mitwirkung bedürfte, noch wirkt der Sohn alles im Geiste, weil etwa seine Kraft für Verwirklichung seines Ratschlusses nicht hinreichend wäre.“ [1] Dem widerspräche die Einheit des Wesens, welche in allen Personen das ungeteilte Prinzip des Wirkens ist: „Die Quelle der Kraft ist der Vater, die Kraft des Vaters der Sohn, das Wesen der Kraft der Heilige Geist; die gesamte Schöpfung dagegen, die sichtbare wie die unsichtbare, ist die Wirkung der göttlichen Kraft. Und da bei der einmal existierenden göttlichen Wesenheit ein Gedanke an irgendwelche Arbeitsteilung nicht mit unterlaufen darf — denn das Entstehen fällt notwendig mit dem Befehl zusammen, der Ratschlufs wird sofort zum Sein —, so dürfte man mit Recht von dem wesenhaften Bestande der Schöpfung, von der Bewegung des Willens, dem Drange des Ratschlusses und der Mitteilung der Kraft behaupten, sie sei aus dem Vater entspringend, durch den Sohn hervortretend und im Heiligen Geiste vollendet.“ [2]

Gerade in der Art und Weise der Beteiligung der göttlichen Personen, wie sie dem immanenten Verhältnis entspricht, findet Gregor von Nyssa das beste Mittel, um die volle Einheit des göttlichen Aktes zu wahren. „Über die göttliche Natur sind wir nicht belehrt worden, dafs der Vater etwas für sich thue, woran nicht auch der Sohn sich beteiligt, oder dafs hinwiederum der Sohn für sich allein etwas wirke mit Ausschlufs des Geistes; sondern alle von Gott ausgehende Thätigkeit, welche sich auf die Kreatur bezieht und welche nach der Verschiedenheit ihres Inhaltes verschiedentlich benannt wird, nimmt vom Vater ihren Ausgang und schreitet fort durch den Sohn und gelangt zum Abschlufs im Heiligen

[1] Adv. Maced. n. 13 (1317 A). Vgl. Quod non tres dii (134 D).
[2] Adv. Maced. n. 13 (1317 A—B).

Geiste. Deshalb ist nicht von mehreren Thätigkeiten die Rede nach der Mehrheit der Personen, welche thätig sind, weil die Bethätigung einer jeden Person nicht eine getrennte und gesonderte ist, sondern alles, was geschieht, gehöre es zur Fürsorge für uns oder zur Regierung und Ordnung des Alls, geschieht durch die Drei, ohne dafs jedoch das, was geschieht, dreifach wäre.“ [1]

In diesen Worten bringt Gregor die Ordnung des Ursprungs im Wirken nach aufsen zur Sprache, und zwar in der Weise, dafs der Schöpfungsratschlufs, wie ihn der Vater ausspreche, in gleicher Weise auch die Erfüllung desselben durch den Sohn, in gleicher Weise endlich die vollendende Mitteilung des Heiligen Geistes die Vollursache der Schöpfung sei. „Alle Wirksamkeit, welche sich von Gott aus über die Schöpfung verbreitet und nach vielfacher Auffassungsweise bezeichnet wird, hebt vom Vater an, tritt durch den Sohn hervor und erfüllt sich im Heiligen Geiste. . . . Die heilige Dreifaltigkeit vollzieht ihre ganze Thätigkeit nicht nach der Zahl der Hypostasen, sondern es erfolgt gewissermafsen eine einzige Bewegung und Anordnung des gütigen Willens, welche aus dem Vater durch den Sohn zum Heiligen Geiste fortgeführt wird, wie wir auch die ein ungeteiltes Leben Bewirkenden nicht drei Lebendigmacher, noch die in einer Güte betrachteten Personen drei Gute nennen, noch alles andere in der Mehrzahl aussagen. Daher können wir diejenigen auch nicht drei Götter nennen, welche dieselbe göttliche, vorstehende Macht und Wirksamkeit verbunden und ohne Scheidung ineinander, über uns und die gesamte Schöpfung entfalten.“ [2]

Als Abschlufs der regierenden Thätigkeit der Trinität erscheint uns das Gericht, welches der Sohn in seiner persönlichen Proprietät als die Kraft und die Weisheit des Vaters abhält, und zwar als Gottessohn in der eigentümlichen Mitwirkung des Vaters und Heiligen Geistes, als Menschensohn in der Eigenschaft eines sichtbar erscheinenden Vollstreckers

[1] Quod non tres dii (125 C).

[2] Ebd. (128 A). Vgl. Adv. Maced. n. 11 (1313 D).

des von der heiligen Dreifaltigkeit beschlossenen Gerichtes: „Derjenige, welcher die ganze Welt richtet, thut es durch den Sohn. Was durch den Eingeborenen geschieht, hat Beziehung zum Vater, damit auch er selbst Richter der Welt sei. Und doch! Wer könnte sagen, es seien zwei Richter; der eine sei der Macht und Kraft zu richten beraubt? In der Gottheit ist es also: Christus ist Gottes Kraft und Weisheit. Der Vater übt die vorsehende und überwachende Macht, welche wir θεότης nennen, durch den Eingeborenen, während hingegen der Sohn alle Machtwirkung im Heiligen Geiste vollendet und auch im Geiste des glühenden Eifers richtet, anderseits aber selber Recht spricht jenem evangelischen Worte gemäfs, das an die Juden gerichtet ist. Da ja der Begriff der vorsehenden und überwachenden Macht im Vater, Sohn und Heiligen Geist ein und derselbe ist, so hebt er zwar im Vater an, wird aber vom Sohne verwirklicht und vollendet durch die Gnade in der Kraft des Heiligen Geistes; ferner wird keine Thätigkeit nach den Personen geschieden, als ob sie von einer jeden vereinzelt und abgesondert ohne die mitzudenkende Person vollbracht würde.“ [1]

2. Der Heilige Geist wird vom Vater und Sohne gesendet, damit er für alles Endliche belebend, ordnend und vollendend wirke. „Das Geschöpf wird geführt, der Geist gewährt die Führung; das Geschöpf wird geleitet, der Geist leitet; das Geschöpf wird ermahnt, der Geist ermuntert; das Geschöpf dient, der Heilige Geist befreit; das Geschöpf wird erleuchtet, der Geist verleiht die Gabe der Weisheit; das Geschöpf nimmt Anteil an den Gnadengaben, der Geist spendet nach Wohlgefallen.“ [2] Obgleich alle Werke von der heiligsten Dreifaltigkeit vollbracht werden, so wird doch jegliche Thätigkeit, welche in der göttlichen Liebe begründet ist, dem Heiligen Geiste zugeschrieben.

„Der Heilige Geist hat durch die Propheten gesprochen.“ Diesen Satz des Symbolums benutzt Gregor als einen in der

[1] Quod non tres dii (128 B—C). [2] De fide (45, 141 C).

ganzen Geschichte des Alten Testamentes klar hervortretenden Beweispunkt für die Gottheit des Heiligen Geistes: „Was immer die göttliche Schrift sagt, sind Worte des Heiligen Geistes. Durch die Kraft des Heiligen Geistes werden diejenigen der Heiligen inspiriert, welche von Gott getrieben werden, und deswegen heifst jede Schrift von Gott inspiriert, weil sie eine Lehre der göttlichen Einhauchung ist.“ [1] „Wenn auch die Zeiten der Verkündigung (der prophetischen und apostolischen Reden) verschieden sind, so stimmen doch die Gesetze des frommen Glaubens überein; denn aus einem und demselben Geiste sind ihnen die Charismen zugeströmt.“ [2]

Die Heilige Schrift ist nach dem hl. Gregor diejenige Glaubensquelle, welche durch unmittelbaren Einfluſs des Heiligen Geistes auf die Seele und Sprachorgane der Inspirierten entstanden ist [3].

Die göttliche Thätigkeit des Heiligen Geistes zeigt sich auch in der durch aufserordentliche Gnade bewirkten sinnlichen Überhebung über die dem Menschen natürliche Lebensthätigkeit, in der Ekstase [4]. Die Verzückung des hl. Stephanus bietet ihm den Pneumatomachen gegenüber einen unmittelbaren Beweis. „Die Bosheit der Gegner des Heiligen Geistes erscheint offen daliegend; denn nicht als bloſser Mensch erkannte Stephanus den göttlichen Willen, sondern mit der Gnade des Heiligen Geistes erfüllt und durchdrungen.“ [5]

Wie die Menschwerdung des Sohnes Gottes ein Werk der einen ungeteilten Dreifaltigkeit ist, so wird auch die von Christus verdiente Gnade uns von allen drei Personen zu teil, deren Erteilung aber dem Heiligen Geiste beigelegt: „Ein und derselbe Geist teilt einem jeden besondere Güter zu, aber die Bewegung der Güter stammt nicht ursprungslos aus dem Geiste. Wir finden vielmehr, daſs die vorausdenkende Macht, welche der eingeborene Gott ist, alles wirkt, ohne den überhaupt

---

[1] C. Eunom. l. 7 (744 C). [2] In s. Steph. (46, 733 C).
[3] In cant. hom. 14 (44, 1084 C). Vgl. In psalm. tract. 2 (536 B).
[4] Vgl. Diekamp a. a. O. 95. [5] In s. Steph. (717 B).

nichts von dem Seienden zum Entstehen kommt. Aber auch diese Quelle des Guten dringt selbst wieder aus dem väterlichen Ratschlufs hervor. Jedes gute Werk und Wort, abhängig von der ursprungslosen Macht, wird in der Kraft des Geistes von dem eingeborenen Gott ohne Zeit und Verzögerung zur Vollendung geführt, ohne dafs irgend eine Zeitdauer in der Bewegung des göttlichen Ratschlusses vom Vater aus durch den Sohn zum Heiligen Geiste stattfindet oder gedacht werden kann." [1]

Die Schöpfung ist der Art und Weise des Handelns nach das gröfste aller Werke Gottes, die Rechtfertigung der Wirkung nach. Sie ist ein Gnadenerweis, welcher die Seele befähigt, mit Gottes Hilfe zu wirken zur Vorbereitung ihrer Lebenseinigung mit Gott; und zwar geschieht dies im Namen des dreieinigen Gottes in der Taufe [2]: „Da im Evangelium die drei Personen und Namen überliefert sind, durch die den Gläubigen die Geburt zu teil wird, der in der Dreiheit Erzeugte aber gleichmäfsig erzeugt wird vom Vater, Sohn und Heiligen Geist, so sei mir achtsam der Geist des Hörers, dafs er nicht zum Kinde der unbeständigen Natur sich mache, während es bei ihm steht, die wandellose und unveränderliche sich zur Quelle des eigenen Lebens zu machen. Denn je nach der Herzensverfassung des zur Taufe Herantretenden erhält auch das, was erzeugt wird, die Kraft, so dafs, wer als unerschaffen bekennt die heilige Dreifaltigkeit, in das wechsel- und wandellose Leben eingeht, wer aber in seinem Irrwahne in der Dreiheit die geschaffene Natur sieht, wieder für das wechsel- und wandelbare Leben erzeugt wird." [3] Bemerkenswert ist die Betonung der persönlichen Eigentümlichkeiten, wie sie Gregor im Akte der Sündenvergebung hervorhebt: „Wenn der Vater die Sünden nachläfst, der Sohn die Sünden der Welt hinwegnimmt, der Heilige Geist diejenigen, bei denen

[1] Quod non tres dii (45, 129 A). Vgl. Or. in illud tunc. (44, 1320 C); In cant. hom. 4 (833 B).

[2] Or. in diem lumin. (46, 577 C).

[3] Cat. magn. n. 39 (45, 100 C—D).

er Einkehr nimmt, von den Flecken der Sünde reinigt[1], was werden dann die sagen, welche gegen ihr eigenes Leben ankämpfen?“[2] „Wenn also alles Schöne und Gute von Gott durch den Sohn im Heiligen Geiste vollbracht wird, weshalb machen sie ihr eigenes Leben sich zum Feinde? Warum vernachlässigst du trotz deiner Überzeugung, dafs der Heilige Geist Spender aller Gaben ist, ihn zu bitten?“[3]

Das ganze Heilswerk, wie es von Gott mit den Menschen begonnen, fortgeführt und zur ewigen Vollendung gebracht wird, ist von Gregor dem Heiligen Geiste beigelegt als dem Prinzipe der Lebensmitteilung: „Niemand wird behaupten wollen, der Sohn erlöse nicht die Gläubigen, oder denen, welche die Gnade erhalten, werde sie ohne den Heiligen Geist zu teil; vielmehr ist aller Erlöser der Gott aller, indem der Sohn das Erlösungswerk vollbringt durch die Gnade des Heiligen Geistes.“[4] „Der Heilige Geist verkündet nicht nur die Wahrheit, wie das jeder Apostel, Hirte und Lehrer, der gesandt wird, vermag, sondern er ist der Geist, der da weht, wo er will, der alles in allem vermag, der die Heiligen heiligt, gleich dem Vater und Sohn, jedem jede Gabe zuteilt, der alles wirkt, wie er will, ob nun das Wort der Einsicht oder Weisheit, ob Glauben, Auffassen oder Regieren, oder was sonst noch als Mittel unseres Heiles angegeben werden kann.“[5]

Die Reinigung von Sünden und Fehlern, den Gnadenstand wie überhaupt jedes gottgefällige Handeln bewerkstelligt nur die Gnade des Heiligen Geistes[6]: „Die ewig lebende und

---

[1] Über das Bild von der äufserlichen Reinigung mit Wasser siehe In bapt. Christi (46, 585 A). Vgl. Hilt, Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen, Köln 1890, 189, 201 f.

[2] De or. dom. 3 (44, 1160 A); Adv. Maced. n. 19 (1325 A).

[3] Adv. Maced. n. 23 (1329 B—C). Vgl. C. Eunom. (349 A).

[4] Quod non tres dii (129 B). Vgl. In cant. hom. 13 (1048 A—B); C. Eunom. (836 B); Adv. Apoll. 13 (1152 C). Die Thesen Hermanns (Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda, Halle 1875) sind bereits von Hilt a. a. O. 167 ff. widerlegt worden.

[5] C. Eunom. l. 2 (564 B).

[6] De prop. sec. Deum (46, 293 A). Vgl. Quod non tres dii (129 B).

unsägliche Euphrosyne verleiht die Gnade des Heiligen Geistes. Die Würde, die Gaben zu erhalten, hat die Liebe, welche durch den Glauben wirkt.“ [1]

Die Gnade, welche uns in der Rechtfertigung erteilt wird[2], ist nach Gregor die Bedingung der Einwohnung des Heiligen Geistes und Formalprinzip unserer Einigung mit Gott[3]: „Denn es ist nicht möglich, dafs einer des Heiligen Geistes teilhaftig wird, aufser wer in höherem Lebensstande sich befindet.“ [4] „Entlasse“, mahnt Gregor, „aus deinem Leben den gefräfsigen Raben und gieb Zeit der Taube, dafs sie zu dir heranfliege, jener Taube, die Christus zuerst vom Himmel zur Vorbedeutung herabbrachte, die arglos, sanft und fruchtbar ist, die, wenn sie den Menschen gereinigt findet[5] wie lauteres Gold, in ihm wohnt, seine Seele durchglüht und ihm viele Sprösslinge schenkt. Diese aber sind die guten Werke und heiligen Gespräche, Glaube, Frömmigkeit, Klugheit, Reinheit. Das sind die Sprösslinge des Geistes, aber auch unser erworbenes Eigentum.“ [6]

3. Die erste aber aller Wirkungen der substantiellen Einwohnung des Heiligen Geistes ist die Liebeseinheit mit Gott[7]: „Der Heilige Geist einigt uns mit Vater und Sohn durch die gnadenvolle Bewirkung unserer Teilnahme an der göttlichen Natur, so dafs wir in Wirklichkeit Tempel der heiligen Dreifaltigkeit sind.“ [8] Der uns einwohnende Heilige Geist verleiht uns die aktuelle Gnade zu einem Leben der Tugend und

---

[1] De prop. sec. Deum (289 B). Vgl. Adv. Maced. n. 19 (1325 C).

[2] De vita Moysis (44, 385 D): „Die blühende Gnade des Heiligen Geistes kann im Menschen nicht entstehen, wenn er nicht zuvor der Sünde abgestorben ist.“

[3] Vgl. Schäzler, Natur und Gnade 46; In cant. hom. 1 (44, 772 A); hom. 7 (920 C).

[4] De Spir. s. (46, 697 C).

[5] Also bereits im Stande der heiligmachenden Gnade. Vgl. C. Eunom. l. 2 (45, 905 C); Or. de beat. (44, 1230 A).

[6] De iis qui bapt. dif. (46, 421 A). Vgl. De vita Moysis (44, 397 B).

[7] Adv. Maced. n. 23 (45, 1329 C).

[8] In cant. hom. 15 (1093 A); C. Eunom. l. 3 (609 A); De inst. Christ. (46, 289 A).

Heiligkeit: „Wenn du weifst, wie viele und grofse Gaben aus dem Heiligen Geiste wie aus einer Quelle ausströmen, dann thue, was der Prophet sagt: Öffne deinen Mund und atme nach Geist. Willst du nicht erkennen, wie viele Gaben aus der Quelle des Heiligen Geistes ausströmen? Unsterblichkeit, ewiges Leben, ewige, unendliche Freude, das Himmelreich.“ [1]

Gregor unterscheidet auch eine zuvorkommende, rechtfertigende, unterstützende und erleuchtende Gnade des Heiligen Geistes [2]. Wie der Wille zum Guten angeregt wird, so unterstützt die Gnade ihn auch weiterhin: „Denn der reiche und neidlose Geist, welcher immer fliefst, ist denen, welche die Gnade aufnehmen, immer nach dem Mafse des Glaubens eines jeden thätig und bleibt in ihm wohnend, indem er in jedem das Gute baut gemäfs dem Eifer der Seelen bei den Glaubenswerken.“ [3] Sie bestärkt den Willen, wenn er auf dem rechten Wege sich befindet: „Der Heilige Geist führt uns auf guten Wegen. David nennt es das Werk Gottes, den Menschen in der Frömmigkeit zu stärken.“ [4]

§ 3. Die Spiration des Heiligen Geistes.

Ein von Angelo Mai entdecktes Fragment einer Schrift des hl. Gregor von Nyssa giebt uns über die Stellung des Heiligen Geistes in der Trinität folgenden Aufschlufs: „Es ist bewiesen, dafs die Natur der heiligen Trinität eine sei ohne Verwischung der jeder Person eigentümlichen Eigenschaften und ohne Verwechslung der Kennzeichen, durch welche sich die drei Personen gegenseitig unterscheiden; neben der Gleichheit der Natur wird eine unvereinbare Unterscheidung der Individuen beibehalten. ... Wie das ‚ohne Ursprung sein‘ einzig dem Vater gehört und dem Sohne und Heiligen Geiste nicht zukommt, so kann das ‚einen Ursprung haben‘ [5], welches

---

[1] In suam ordin. (553 A); De inst. Christ. (304 A).

[2] Ἁγιάζων, μυσταγωγῶν, συνεργῶν, φωτίζων. C. Eunom. l. 2 (45, 565 D).

[3] De prop. sec. Deum (46, 289).

[4] C. Eunom. l. 2 (565 D).

[5] Ἐξ αἰτίας εἶναι.

nur dem Sohne und Heiligen Geiste eigen ist, nicht vom Vater ausgesagt werden. Damit nicht etwa irgend eine Verwechslung der Personen vorkomme, wird in ihren Proprietäten ein gewisser unvermischbarer Unterschied erkannt. Denn der eingeborene Sohn ist nach dem Zeugnisse der Schrift aus dem Vater; der Heilige Geist aber geht aus Vater und Sohn aus.“ [1] Das Wesen der Trinität sieht der Nyssener in der Darlegung der Homousie des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes, jedoch ohne den Unterschied der Personen preiszugeben. Diesen Unterschied erkennt der hl. Gregor analogerweise in der Betrachtung des menschlichen Wortes: „In uns ist der Hauch dasjenige, wodurch der Übergang von dem Gedanken als dem inneren Worte zum äufseren Worte, dem Organe, worin er sich ausspricht, vermittelt wird. Auch das göttliche Wort kann ohne einen solchen Geist nicht sein. In uns ist der gedachte Hauch nur ein Luftzug. Das kann beim göttlichen Worte nicht stattfinden. Hier mufs der Geist dem Wesen Gottes selbst immanent sein und mufs daher aus dem Vater durch den Sohn hervorgehen als eigene, von der des Sohnes und Vaters verschiedene ewige Hypostase, ohne sich jedoch in diesem Hervorgehen von den beiden andern Hypostasen zu trennen.“ [2]

Der Heilige Geist hat sein Wesen aus dem Vater, und zwar durch Vermittlung des Sohnes: „Das eine ist unmittelbar aus dem ersten, das andere aber durch das, was unmittelbar aus dem ersten ist[3], so dafs unzweifelhaft die Eigentümlichkeit des Eingeborenen dem Sohne verbleibt, anderseits aber auch der Ausgang des Geistes aus dem Vater feststeht, indem die Vermittlung des Sohnes diesem die Eigentümlichkeit des Eingeborenen wahrt, ohne dem Geiste seine natürliche Beziehung zum Vater zu benehmen.“ [4]

---

[1] Nova Patr. Bibl. 4, Rom 1847, 52.

[2] Cat. magn. n. 2 (17 A—C).

[3] Τὸ μὲν γὰρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου. Vgl. Petavius, De Trin. l. 7, c. 13, n. 9.

[4] Quod non tres dii (133 C).

Neben der Form: „Der Heilige Geist geht aus vom Vater durch den Sohn“ [1], bedient sich Gregor also auch schon der Ausdrucksweise: „Der Heilige Geist geht aus vom Vater und Sohn.“ [2]

Die μεσιτεία des Sohnes lehrt Gregor auch dadurch, dafs er sagt, wie der Sohn sich zum Vater verhalte, so der Heilige Geist zum Sohne: „Wie der Sohn mit dem Vater verbunden ist und, obgleich sein Dasein von ihm habend, nicht geringer ist in seinem Wesen, so verhält sich auch der Heilige Geist zum Eingeborenen, der blofs begrifflich in Anbetracht der Ursächlichkeit vor der Person des Geistes geschaut wird.“ [3]

Gregor gebraucht auch die seit Athanasius bekannte Formel: Der Geist geht aus dem Vater und nimmt vom Sohne. Dieses „Nehmen“ bezieht sich aber nicht blofs auf die zeitliche Sendung, sondern das immanente Wesen, wie auch die andern Kirchenväter interpretierten und aus der Stelle klar wird: „Stets nimmt er vom Sohne und wird gesendet, wird aber nicht getrennt von dem göttlichen Wesen.“ [4]

Weiterhin folgert Gregor den Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Sohne, wenn er zu den Worten des Heilandes: „Wenn einer nicht den Geist Christi hat, dann ist er nicht sein“, schreibt: „also ist der aus Gott stammende Geist Christi Geist“ [5].

Bemerkenswert ist der Vergleich, welchen Gregor zwischen dem immanenten Trinitätsverhältnis und den Strahlen der Sonne erblickt: „Nicht einen Strahl der Sonne werden wir erblicken, sondern aus ungeborener Sonne eine zweite Sonne, welche zugleich mit der ersten eine von ihr geborene dritte ausstrahlt. Und wiederum ein anderes solches Licht, das in derselben Weise nicht durch einen Zeitunterschied von dem geborenen Lichte getrennt ist, sondern durch dasselbe ausstrahlt, seines persönlichen Daseins Ursache aber von dem

[1] C. Eunom. l. 1 (336 D). [2] Mai, Nova. Patr. Bibl. 52.
[3] C. Eunom. l. 1 (464 C).
[4] Adv. Maced. n. 22 (1328 D). Vgl. ebd. n. 10.
[5] Mai a. a. O. 53. Vgl. Adv. Maced. n. 2 (1304 A).

ersten Lichte hat. Es ist jedoch selbst ein Licht, gleich dem vorgedachten strahlend und leuchtend und alle übrigen Thätigkeiten des Lichtes verrichtend.“ [1]

Des hl. Gregor Lehre gipfelt in dem Satze: Der Heilige Geist geht durch den Sohn vom Vater aus und insofern aus dem Sohne selbst [2].

Fragen wir noch: Worin lag der Fortschritt, welchen die drei Kappadocier gegenüber Athanasius machten?

Wir können einen zweifachen feststellen: in formeller und materieller Beziehung. Bei Athanasius waren die Begriffe noch schwankend; die Begriffe Natur, Hypostase und Person wurden ohne Unterschied gebraucht.

Mit Basilius brach eine neue Zeit an; er gab eine weitläufige theoretische Erörterung und Bestimmung dieser Begriffe, welche durch die beiden andern Kappadocier, Gregor von Nazianz und Nyssa, eingebürgert und zur Schulsprache wurden. So war eine Feste errichtet, welche gegen die Sophismen der Gegner schützte.

Noch wichtiger ist der sachliche Fortschritt. Athanasius hatte in umfangreicher Weise in seinen Schriften die Lehre von der Gottheit des Heiligen Geistes behandelt. Die Kappadocier haben nicht nur das Verdienst, in praktischer Weise, in Predigten, Reden u. s. w. der Gottheit des Heiligen Geistes Anerkennung verschafft zu haben, sondern entwickelten auch wirklich die Lehre des hl. Athanasius. Basilius, Gregor von Nazianz und Nyssa haben dadurch, dafs sie ihre Ausführungen ganz den Einwänden der Gegner anpafsten, in mancher Beziehung, in der philosophischen Ergründung des Dogmas und seiner klaren Durchführung die Lehre gefördert und in gewisser Weise zum Abschlufs geführt.

---

[1] C. Eunom. l. 1 (416 B—C).

[2] Πνεῦμα καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ εἶναι προσμαρτυρεῖται. De or. dom. 3 (44, 1160 A). Vgl. Mai a. a. O. 40 ff.

Siebentes Kapitel.

Didymus der Blinde.

Didymus lieferte unter allen Vätern des 4. Jahrhunderts die ausführlichste Apologie gegen die Pneumatomachen, insbesondere die Macedonianer. Seine Schriften bilden „ein förmliches Sammelwerk" der vorhergehenden Väter. Er war in seinen Ausführungen darauf bedacht, das Homousion zur ausschlaggebenden Norm zu machen für das Christentum; „denn es ist Sitte der Juden, den Vater allein zu ehren; der Griechen, eine Masse von Dämonen anzubeten, von denen jeder sich in der Natur vom andern unterscheidet" [1].

Es gehört daher zum Wesen des Christentums, einen Gott zu bekennen und drei gleichwesentliche Personen; „das wäre ja ein neuer und fremder Gott, welcher nicht Gott und dem Vater gleichwesentlich wäre und einmal nicht existiert hätte" [2].

§ 1. Wesens-Einheit und -Gleichheit der Trinität.

1. Da es einem weisen Manne geziemt, sagt Didymus, mit Ehrfurcht und genügender Sorgfalt die Schrift zu erforschen, so müssen auch wir für die Einheit der Gottheit Beweise aus der Schrift holen, um diesen schmutzigen Ränken und Streitigkeiten entgegentreten zu können [3].

Didymus findet wie Athanasius, Basilius und Gregor von Nazianz bereits Andeutungen einer Trinitätslehre im Alten Testament; so z. B. wenn geschrieben ist: „Höre Israel, der

---

[1] De Trin. l. 1, c. 34 (M. 39, 437 A—B).

[2] Ebd. Damit will Didymus offenbar auf den Gregor von Nazianz gemachten Vorwurf erwidern: „der Heilige Geist sei ein fremder Gott", spielt aber auch zugleich auf die traditionelle Lehre der Kirche an. Vgl. Guericke, De schola quae Alexandriae floruit catechetica 2, Halle 1825, 332.

[3] De Trin. l. 1, n. 18 (341 C). Über die Verwertung der Heiligen Schrift bei Didymus vgl. Guericke a. a. O. 332.

Herr, dein Gott, ist ein Herr“ [1], bezeichne das Wort „ein“ die Einheit der durch „Herr“ angezeigten Trinität [2]. Nach Erwähnung solcherlei Andeutungen [3] im Alten Testament geht er auf den eigentlichen Schriftbeweis im Neuen Testament ein, welches nicht mehr im Schatten und unter einem Schleier, sondern offen und ausdrücklich rede [4]. Neben der Einheit des göttlichen Wesens bezeugt es die Dreiheit der Hypostasen; denn bald heifst es: ‚Einer ist Gott‘ [5], bald aber auch: ‚Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen.‘ [6] Die Einheit ist aber eine reale, welche auf der gegenseitigen Immanenz und Inhärenz der göttlichen Personen beruht: „Der Heilige Geist ist im Sohne, da die Einheit, welche in der Gottheit besteht, nicht getrennt wird.“ [7] „Es ist eine Einheit in der göttlichen und vielfältigen Natur.“ [8] „Weil nur ein Gott ist, so ist auch der Sohn Gott mit der Natur und dem Namen des Vaters; und weil nur ein Herr ist, nämlich der Sohn, so ist auch der Vater Herr, indem er ja Ebenbild als dessen Vorbild und Erzeuger genannt wird; ebenso ist auch der Geist Herr, indem er vom Herrn den Namen hat, von dem er auch gegeben wird; und der Herr heifst wie das Ebenbild Geist, da von ihm selbst Gott ein Geist genannt wird. Aber deshalb darf man nicht drei Götter, nicht drei Herren und nicht drei Geister annehmen, sondern man mufs

[1] 5 Mos. 6, 4.

[2] De Trin. l. 1, n. 18 (348 B—C). Vgl. ebd. n. 15 (313 C).

[3] Vgl. ebd. l. 2, n. 11 (652—657); n. 19 (729 B).

[4] Ebd. l. 1, n. 19 (348 D).

[5] Röm. 3, 30. Gal. 3, 20. 1 Kor. 8, 4. [6] 2 Kor. 13, 13.

[7] C. Eunom. l. 5 (29, 748 C). Die Autorschaft des Didymus für C. Eunom. l. 4 u. 5 weist nach Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2 (1899) 291—329; Theol. Quartalschrift 83 (1901) 113 f.

[8] De Spir. s. n. 24 (39, 1054 C). Vgl. De Trin. l. 2, n. 6 (508 C). Didymus gebraucht bald ταὐτὸν τῆς θεότητος: De Trin. l. 1, n. 18 (341 C); bald ἰσότης: ebd. n. 19 (348 D); μία θεότης: ebd. l. 2, n. 36 (440 B); l. 1, n. 25 (377 C); μία θεϊκὴ φύσις: ebd. l. 2, n. 25 (748 A); l. 2, n. 8 (600 C, 601 B); ὁμοούσιον: ebd. l. 1, n. 19 (368 C); n. 20 (369 B); n. 36 (440 C); l. 2, n. 23 (748 A).

in der Gemeinschaft der Namen die Einheit der Dreifaltigkeit erkennen. Aus allem ist offenbar, dafs der Geist in dem Worte und das Wort in dem Geiste ist, indem die der Gottheit nach bestehende Einheit nicht geteilt wird.“ [1]

„Ein deutliches Zeugnis“, schreibt Didymus, seine ganze Erörterung über den Heiligen Geist zusammenfassend, „haben wir aus der erhabenen und göttlichen Schrift dafür, dafs der Heilige Geist aus der einen und höchsten göttlichen Natur gleich ewig stammt, und dafs er der Wesenheit und Macht nach Vater und Sohn gleich ist ohne jeden Unterschied, unzerstörbar, mit eigener Macht ausgestattet, gut und heilig, überhaupt dafs er alles habe, was über den Vater und Sohn gesagt ist. So erkennen wir, wie Gott in uns wohnen kann; denn der Vater erklärte, es sei sein eigener Geist, und bezeugte zugleich, dafs derselbe ihm gleichwesentlich sei, Gott, ungeschaffen. Der Sohn hat seine Würde nicht verloren, insofern der Heilige Geist mit ihm in der Gottheit verbunden ist; denn der Sohn wird im Heiligen Geiste gesalbt, hat ihn bleibend bei sich, teilt mit ihm die gleiche Ehre. So bezeugen alle Schriften, dafs er göttlicher Natur sei.“ [2] Überhaupt legt nach Didymus alles, was der Gottheit eigen ist, für die „unaussprechliche Natur“ des Heiligen Geistes Zeugnis ab. Denn von ihm wird das gleiche gesagt wie über Vater und Sohn, weil er nicht heterusios ist und nicht der Kreatur eigen [3].

2. Ein Merkmal seiner Gottheit ist die Einzigkeit der Person; denn sie zeigt, dafs „diese göttlichen Hypostasen in der Einheit oder Einzigkeit der väterlichen Gottheit existieren“ [4]. „Nicht die Geistigkeit macht seine Gottheit aus, sondern dafs er der eine und alleinige Geist Gottes ist.“ [5] „Damit nun irgendwie das Hereinschleichen einer Menge un-

[1] C. Eunom. l. 5 (29, 744 C).

[2] De Trin. l. 2, n. 25 (748 A—C).

[3] Ebd. n. 6 (508 C); n. 11 (661 B); n. 25 (749 B); l. 1, n. 15 (316 A); n. 30 (416 C).

[4] Ebd. l. 1, n. 18 (341 D). [5] Ebd. l. 2, n. 5 (492 C).

möglich würde, sondern eine jede Person in der Trias als einzig erkannt werde, ist unser Bekenntnis: ein Vater, ein Sohn und ein Heiliger Geist.“ [1]

Ähnlich wie Gregor von Nazianz entnimmt Didymus der Thatsache, dafs der Heilige Geist in eigener Wesenheit existiert [2], einen Beweis für seine Ewigkeit und Gottheit. Während die Kreatur ihre Existenz erst durch Schöpfung erhalten hat [3], der Heilige Geist dagegen, als aus Gott seiend [4], nicht vor oder nach den göttlichen Personen sein Wesen erhielt, so ist die Ewigkeit ebenso eine Eigenschaft seines Wesens oder vielmehr sein Wesen selbst wie bei Vater und Sohn [5].

Der zeitlichen Unbegrenztheit entspricht die örtliche: Der Heilige Geist erfüllt den Erdkreis [6], er ist zugleich im Himmel und auf der Erde, jeder Kreatur beistehend [7]. In dem Ausspruche der Heiligen Schrift: ‚Ich will ausgiefsen von meinem Geiste über alles Fleisch‘ [8], liegt nach Didymus die ungeschaffene, überall gegenwärtige Substanz des Heiligen Geistes ausgedrückt [9].

„Die unsagbare, allbeherrschende, ewige und unzerstörbare Natur des Heiligen Geistes ist sich selbst immer gleich, ohne eine Veränderung.“ [10] „Der Heilige Geist sucht sich nicht zu vervollkommnen wie die Kreatur; er ist das vollkommenste Wesen. Liebe, Freude, Friede, Milde, Güte, Weisheit, Einsicht, Rat, Glaube, Macht, alles hat er in vollkommener Weise. Nichts hat er erst Hinzugekommenes, son-

---

[1] C. Eunom. l. 5 (733 C).

[2] De Spir. s. n. 8 (1039 B); n. 23 (1053 A—C); De Trin. l. 2, c. 8 (620 B, 648 B).

[3] De Trin. l. 2, c. 6 (508 B—C).

[4] De Spir. s. n. 8 (1039 C); De Trin. l. 2, c. 6 (553 C); c. 8 (617 B).

[5] De Trin. l. 2, c. 4 (516 B); l. 1, c. 15 (313 A).

[6] Weish. 1, 7. De Trin. l. 3, c. 2, n. 49 (804 A).

[7] De Trin. l. 2, c. 6, n. 2 (509 B); De Spir. s. n. 6 (1037 C).

[8] Joel 2, 28.

[9] De Trin. l. 2, c. 2 (456 B—C); De Spir. s. n. 11 (1043 C); n. 8 (1039 C—D).

[10] De Trin. l. 2, c. 6, n. 3 (512 B).

dern alles von Ewigkeit her.“ [1] „Die Schrift erwähnt nur eine unveränderliche Substanz Gottes und eine wandelbare und veränderliche jeglicher Kreatur. Da nun die Substanz des Heiligen Geistes nicht wandelbar ist, sondern unzerstörbar, so kann er nicht homousios der Kreatur sein.“ [2] „Der Heilige Geist ist nicht empfänglich für Wechsel und Veränderung. Wenn von den Kreaturen die einen die Substanz, die andern die Accidenzien wechseln können, der Heilige Geist aber weder in seinem Wesen noch in seiner Thätigkeit einen Wechsel oder eine Veränderung erleidet, so ist er kein Geschöpf.“ [3] Mit der Unveränderlichkeit hängt auch die Unempfänglichkeit gegen physische und psychische Einflüsse zusammen, von denen uns die Schrift mit dem Falle Luzifers ein Beispiel aus der Engelwelt erzählt [4]. Auf die unveränderliche Natur weist schon seine Benennung hin, welche immer den bestimmten Artikel τό (πνεῦμα) trägt [5].

Der Heilige Geist ist heilig in seiner Wesenheit und unterscheidet sich insofern von den Geschöpfen, welche nur durch Teilnahme an der göttlichen Heiligkeit heilig sind: „Wenn die Häretiker einwenden, die Kreatur sei ihrer Substanz nach heilig, so sind sie auch gezwungen, zu sagen, sie sei der Trinität gleichwesentlich.“ [6] Auch Jesus legte auf die substantielle Heiligkeit des Heiligen Geistes einen besondern Nachdruck, als er befahl: „Taufet sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“; denn mit dem Worte „heilig“ wollte er die Gottheit des Heiligen Geistes andeuten [7]. „Gottheit, Geschöpf, Herrschaft, heiligende Kraft und das, was geheiligt wird, sind sehr verschieden. Zu welchen von diesen Arten sollen wir den Heiligen Geist rechnen? Er ist aber selbst die Heiligung. Wie der Vater von Natur heilig

---

[1] C. Eunom. l. 5 (772 B). [2] De Spir. s. n. 5 (1036 C).
[3] C. Eunom. l. 5 (712 B).
[4] De Trin. l. 2, c. 6, n. 3 (513 B); n. 5 (524 A); l. 1, c. 17 (341 A); l. 3, c. 2, n. 33 (800 B).
[5] De Spir. s. n. 3 (1035 A). [6] Ebd. n. 7 (1039 A).
[7] De Trin. l. 2, c. 6 (525 D).

ist und der Sohn, so auch der Heilige Geist. Darum heifst er mit eigentümlicher Benennung: Heiliger Geist[1]. Nichts Geschaffenes kann von Natur heilig sein; denn was von Natur heilig ist, bedarf nicht der Heiligung von aufsen.“[2]

Die göttliche Natur zeigt sich am ehesten darin, dafs an ihr alles Kreatürliche Anteil nimmt. Gott ist die Quelle jeglicher Güte, da er nicht von einem andern dieselbe erhalten, sondern in ihr subsistiert[3]. Die Evangelisten schreiben dem Heiligen Geiste jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk zu, um seine substantielle göttliche Güte erkennen zu lassen[4]. Die Kreatur dagegen, welche nicht durch sich selbst einfach subsistiert, wird nur durch Teilnahme an dem Heiligen Geiste gut und heilig[5].

„Wie es nur eine Heiligkeit und Güte giebt, so auch nur eine Wahrheit, die göttliche“[6], welche dem Heiligen Geiste ebenso wie Vater und Sohn eigen ist. Er ist ja einer Gottheit mit ihnen[7], daher auch die Wahrheit selbst[8]. „Daraus erkennen wir, dafs der Heilige Geist dieselbe Einheit und Substanz wie der Sohn hat; denn er ist der Geist der Wahrheit und Weisheit.“[9]

Aus all dem folgt, dafs der Heilige Geist und die Kreatur sich verhalten wie Substanz und Accidens, wie Ewigkeit und Endlichkeit, wie Allgegenwart und örtliche Beschränktheit, wie unerschöpfliche Fülle alles Guten und aus Gnade verliehener Besitz, wie eine Quelle jeglichen Lebens und eine von ihr gespeiste Blume[10].

---

[1] Vgl. Scholz, De inhabitatione Spiritus sancti, Würzburg 1856, 66.

[2] C. Eunom. l. 5 (712 B). [3] De Spir. s. n. 5 (1036 D).

[4] Matth. 7, 11. Luk. 11, 13. De Trin. l 2, c. 7 (529 A); De Spir. s. n. 53 (1078 A—C); n. 4 (1035 D).

[5] De Spir. s. n. 5 (1037 B); n. 17 (1049 C—D).

[6] De Trin. l. 2, c. 6, n. 13 (541 B).

[7] Ebd. l. 3, c. 2, n. 47 (804 C); De Spir. s. n. 19 (1050 D).

[8] De Spir. s. n. 22 (1052 C).

[9] Ebd. Vgl. De Trin. l. 2, c. 6, n. 9 (536 B); De Spir. s. n. 53 (1079 A).

[10] De Trin. l. 2, c. 6, n. 22 (553 B—D); De Spir. s. n. 31 (1061 C—D); De Trin. l. 2, c. 6, n. 10 (536 C).

Alle Attribute, die Vater und Sohn beigelegt werden, kommen auch dem Heiligen Geiste zu, so z. B. „Herr“ [1], während anderseits, um die Einheit der Natur zu bezeugen, Vater und Sohn auch Geist genannt werden [2].

Ebenso heifst in der Heiligen Schrift der Heilige Geist „göttlich“ oder Gott. „Als Petrus den Ananias darüber anklagte, dafs er den Betrug begangen habe, da verkündigte er die Einheit des Heiligen Geistes mit Gott in der Substanz; denn wenn man Gott belügt und dadurch den Heiligen Geist, so ist damit die Verbindung des Heiligen Geistes mit Gott offenbar.“ [3] „Wenn der hl. Paulus schreibt: ‚Wisset ihr nicht, dafs ihr ein Tempel Gottes seid, und der Heilige Geist in euch wohnt‘ [4], so ist zu beobachten, dafs der Heilige Geist Gott genannt wird.“ [5]

Die göttliche Natur des Heiligen Geistes bezeugt der Apostel Paulus, wenn er schreibt: ‚Was Gott ist, weifs niemand als der Geist Gottes‘ [6], und Johannes: ‚Ein Sklave weifs nicht, was der Herr thut.‘ [7] „Diese Kenntnis kommt nicht einer Kreatur zu, sondern nur einer göttlichen Person, wie es ja auch vom Sohne heifst: ‚Niemand kennt den Vater als der Sohn.‘ [8] Ebenso ist die Kenntnis der Zukunft dem Heiligen Geiste eigen wie Vater und Sohn.“ [9]

Didymus wendet sich noch gegen den Einwand der Macedonianer, diese Attribute und Namen hätten nichts an sich, was einen Unterschied zwischen dem Heiligen Geist und der Kreatur beweisen würde [10].

---

[1] De Trin. l. 2, c. 20 (552 A, 637 B); De Spir. s. n. 50 (1076 B).

[2] De Spir. s. n. 54 (1079 A).

[3] Ebd. n. 18 (1050 B). Vgl. De Trin. l. 2, c. 18 (728 B).

[4] 1 Kor. 3, 16.

[5] De Trin. l. 1, c. 15 (316 A); l. 2, c. 10 (636 A); De Spir. s. n. 25 (1055 B).

[6] 1 Kor. 2, 11. De Trin. l. 3, c. 37 (969 A bis 972 C); l. 2, c. 5 (497 A).

[7] Joh. 15, 15. De Trin. l. 2, c. 2 (457 A); c. 6, n. 15 (541 B); De Spir. s. n. 55 (1080 A).

[8] Matth. 11, 27. De Trin. l. 3, c. 2, n. 38 (801 B).

[9] De Trin. l. 2, c. 7, n. 12 (597 D). De Spir. s. n. 3 (1034 C).

[10] De Trin. l. 2, c. 3 (476 A).

„Wir gestehen ein," entgegnet Didymus, „dafs diese Namen auch den Geschöpfen beigelegt werden können; allein deswegen ist die Wesenheit doch nicht dieselbe; denn jene ist nur vergleichsweise gut und heilig." Ferner gebrauche die Schrift diese Bezeichnungen nur mit gewissen Zusätzen, z. B. „mein" oder „Gottes" Geist, um den richtigen Sinn der Redeweisen zu sichern. Dazu müsse bemerkt werden, dafs die gleichen Benennungen, welche Gott Vater zukommen, auch dem eingeborenen Sohn und dem Heiligen Geiste eigen sind.

Mit der Gleichheit der Natur hängt auch notwendig zusammen die Verehrungs- und Anbetungswürdigkeit des Heiligen Geistes[1]. Dafür bürgt ja die Taufformel, welche „für unsere ganze religiöse Gesinnung Bürge ist"[2], und der Gruſs Pauli: „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen."[3]

Gegen die von den Gegnern gemachte und von den Vätern schon öfter widerlegte Einrede, die Schrift erwähne gar oft Vater und Sohn, ohne den Heiligen Geist zu nennen, wendet sich Didymus, indem er geltend macht, dafs infolge der Untrennbarkeit der Personen mit der einen auch die andern genannt seien[4].

Ferner giebt es ganz bestimmte Zeugnisse der Schrift, welche die Lobpreisung der heiligen Dreifaltigkeit von seiten der sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung erwähnen[5]; so z. B. wird sie von den drei Jünglingen im Feuerofen aufgefordert, miteinzustimmen in das Lob des Schöpfers, welcher sowohl Vater und Sohn als auch Heiliger Geist ist. Ebenso ist er von den Engeln im Trisagion verherrlicht. Und wenn die Macedonianer einwenden, es heifse in den Psalmen: „Lobet den Herrn", und nirgends sei zu finden: „Lobet den Heiligen Geist", so ist zu erwidern: „Wenn ihr an den Stellen den

[1] De Trin. l. 2, c. 5 (493 A). [2] Ebd. n. 19 (548 B).
[3] 2 Kor. 13, 13. De Spir. s. n. 16 (1048 C); n. 17 (1049 B).
[4] De Spir. s. n. 28 (1058 C); n. 29 (1059 A); De Trin. l. 3, c. 36 (965 B—C).
[5] De Trin. l. 2, c. 18 (545 A—C).

Vater meinet, so schliefst ihr den Sohn aus; meint ihr den Sohn, so schliefst ihr den Vater aus.“ [1] Die richtige Lösung ist: „Gleiche Hypostasen sind auch gleicher Ehre würdig.“ [2] David bezeugt dies vom Heiligen Geiste, wenn er zu Gott Vater fleht: „Dein guter Geist führe mich in gutem Lande.“ [3]

Die Anbetungswürdigkeit suchten die Häretiker dadurch abzuschwächen, dafs sie die Stelle: ‚Wer Gott anbetet, mufs ihn anbeten im Geiste und in der Wahrheit‘, in der Weise auslegen, hiermit sei der Heilige Geist als Werkzeug einer jeden Gott dargebrachten Verehrung bezeichnet. Didymus deutet dagegen die Stelle in dem Sinne, dafs hier unter Geist und Wahrheit die offene, aus ganzer Seele kommende Hingabe an Gott verstanden werden müsse. Die dem Heiligen Geiste geziemende Latrie bringe der hl. Paulus zum Ausdruck, wenn er schreibt: „Wir dienen dem Geiste Gottes.“ [4] Eine zweite Erklärung ist nach Didymus folgende: „Da der Sohn Gottes, welcher die Wahrheit selbst ist, hier unter Wahrheit verstanden werden könne, so sei so zu interpretieren: ‚im Heiligen Geiste und im Sohne‘. Wie wir ja im Sohne den Vater anbetend auch den Sohn anbeten, so beten wir im Heiligen Geiste auch den Heiligen Geist selbst an [5], wie die Heilige Schrift noch an vielen Stellen bezeugt.“ [6]

Damit erledigt sich auch der Einwand der Häretiker, die Geschöpflichkeit sei aus Amos 4, 13 und Joh. 1, 3 [7] zu schliefsen, zwei Stellen, welche bereits Athanasius einer ausführlichen Besprechung unterworfen hatte. Didymus bedient sich der gleichen Beweismomente, wenn er auf die Bedeutung des Wortes „Geist“, auf den Unterschied zwischen geschaffenem Geist und dem Heiligen Geist Gottes hinweist [8].

---

[1] De Trin. l. 2, c. 18 (545 C). [2] Ebd. c. 7 (581 A).

[3] Ebd. c. 17 (725 A). Vgl. De Spir. s. n. 53 (1078 A—C).

[4] Phil. 3, 3. [5] De Trin. l. 2, c. 21 (741 A—C).

[6] Ebd. c. 23, 24 (741 C bis 748 A).

[7] De Spir. s. n. 13, 14, 15 (1046 B bis 1048 B), 26, 27, 36, 38; De Trin. l. 3, c. 31 (952 C); c. 32 (957 A—B).

[8] Vgl. De Spir. s. n. 29; De Trin. l. 3, c. 33 (960 A—B).

Mit Ausnahme davon, dafs „derjenige Vater genannt wird, welcher in Wahrheit ein solcher ist, und Eingeborener, welcher natürlich gezeugt ist, und Geist Gottes, welcher es wirklich ist", werden vielmehr alle Namen in gleicher Weise allen drei Personen beigelegt: heilig, gerecht, Herr, Gott, Leben. Also ist in der alleinigen heiligen Trinität auch die Substanz jener Personen, deren Namen die gleichen sind, ein und dieselbe; deshalb benennen die einen Hierophanten bald den Vater mit einer Bezeichnung, bald den Sohn mit der gleichen, bald den Heiligen Geist, und zwar nicht weil sie sich vielleicht widersprechen, sondern damit wir im Glauben mit der einen Person immer auch die andere als untrennbar erkennen[1].

Die verschiedenen und mannigfachen Namen des Heiligen Geistes sind immer der göttlichen Majestät angemessen und bezeugen, dafs die Beziehungen, welche dieselben ausdrücken, über alles erhaben sind, und nicht von Vater und Sohn getrennt; einige Bezeichnungen drücken die göttliche Natur, andere die ihm eigentümliche Macht aus und führen uns darauf, dafs wir ihn Gott wesensgleich nennen[2].

§ 2. Das göttliche Wirken des Heiligen Geistes.

Die Schriften des Didymus sind mehr oder weniger eine Materialiensammlung, und doch lassen dieselben eine logische Anordnung erkennen. Am meisten aber dürfte es auffallend sein, dafs Didymus die Wesensgleichheit der göttlichen Personen immer in unlösbarem Zusammenhang mit der Einheit und Gleichheit der Thätigkeit zu beweisen sucht; er erkennt also das Wirken Gottes, wie es sich uns offenbart, als einen Ausflufs der göttlichen Substanz. Zwar haben wir Gelegenheit gehabt, diese Thatsache auch bei andern Vätern manchmal zu bemerken — es ist ja dies der naturgemäfse Gang, vom Sichtbaren auf das Unsichtbare und umgekehrt einen Schlufs zu

[1] De Trin. l. 1, c. 30 (364 A). Vgl. ebd. c. 18 (341 C); l. 2, c. 2, n. 36 (440 B).

[2] De Trin. l. 2, c. 2, n. 36 (440 B—C). Vgl. ebd. c. 6 (552 A); c. 25 (748 A—D).

machen —, aber doch faſst Didymus die Bedeutung der Dreieinigkeit der Personen in Gott als Quellpunkt einer ganzen Ordnung von Wahrheiten, welche nur durch die Erkenntnis ihrer realen Offenbarungen vermittelt werden können. Eine solche Wahrheit ist die Einheit und wiederum die Dreiheit in Gott selbst. Wie die Wirksamkeit und Thätigkeit Gottes durch eine Weisheit, einen Willen, eine Macht geschieht, also die gegenseitigen Beziehungen der Personen formell nach aufsen nicht hervortreten und alle drei göttlichen Personen ein Prinzip aller Werke nach aufsen sind, so sind Vater und Sohn ein Prinzip des Heiligen Geistes. Anderseits aber legen die Heilige Schrift und die Väter den einzelnen Personen eine besondere Thätigkeit bei, wie dem Vater den Entschluſs zu einem Werke, dem Sohne dessen Fortführung, dem Heiligen Geist dessen Vollendung; oder wie gewöhnlich dem Vater die Schöpfung, dem Sohne die Erlösung und dem Heiligen Geist die Heiligung der Menschen. Diese Appropriation, welche die persönliche Eigentümlichkeit einschlieſst und daher das Eigentum einer jeden Person betont, um dieselben in ihrem wirklichen Unterschied unserer Vorstellung näher zu bringen, verwendet auch Didymus, wenn er bald von einer Einheit der Thätigkeit und des Willens in Gott spricht, bald das Eigentümliche der Personen hervorhebt: „Wenn das, was über Vater und Sohn in den heiligen Schriften geschrieben steht, über den Heiligen Geist ebenfalls berichtet ist, so muſs man behaupten, daſs auch der Heilige Geist einer an und für sich vollkommenen Gottheit, ferner des gleichen Willens mit Vater und Sohn sein muſs[1]. Denn wenn zwei Dinge einem dritten gleich sind, dann sind sie unter sich gleich.“[2] Didymus führt die Gleichheit der Thätigkeit auf die der „Energie“[3] zurück: „Weil die Energie der drei Personen die gleiche ist, deshalb sind auch ihre Thätigkeiten dieselben, was in einer Unzahl

[1] De Trin. l. 2, c. 8, n. 1 (600 B).

[2] Ebd. l. 3, c. 2, n. 45 (803 B). Vgl. ebd. l. 1, c. 36 (440 B).

[3] Zu dem Unterschied zwischen ἐνέργεια und δύναμις vgl. ebd. l. 2, c. 8 (605 B).

von Stellen ausgedrückt ist. Die Stellen besagen nichts anderes, als dafs der Heilige Geist das gleiche thue und vollbringe wie Vater und Sohn, da er ja der gleichen Gottheit ist.“ [1] „Der Heilige Geist thut also mit dem nichts entbehrenden und alles spendenden Vater und Sohn alles in gleicher Weise; er gewährt allen alles, ohne etwas aufzuschieben wie einer, welcher ein und derselben übereinstimmenden Meinung mit einem andern ist, welcher als die gleiche unerschaffene Existenz zugleich mit dem Vater regiert, derselbe ist wie der, von dem er ausging.“ [2]

Neben der Gleichheit und Gemeinsamkeit des Handelns hebt Didymus das Eigentümliche der einzelnen Personen hervor: „Bald wird dasjenige, was von Gott Vater gesagt worden ist, anderswo bezüglich des Sohnes und Heiligen Geistes erwähnt; bald lehrt die Schrift, von beiden Personen geschehe dasselbe Werk, dieselbe Thätigkeit auf verschiedene Weise[3]. Obgleich jede Person die Erschaffung und alles vollbringen kann, hat es Gott Vater gefallen, dafs durch den Sohn alles in seinem Bestande begründet, durch den Heiligen Geist aber geheiligt werde: wegen des einen Willens, und um zu zeigen, dafs alle Güter von Gott gegeben werden und damit wir ihm gemeinsamen und gleichen Dank abstatten“ [4]; „denn der Vater thut nichts ohne den Sohn, und der Sohn nichts ohne den Geist“ [5].

1. Ganz besonders in der Schöpfung weist Didymus die besondere relative Eigentümlichkeit im Wirken der göttlichen Person nach, indem er den Beschlufs: „Lasset uns machen“, dem Vater zuschreibt, während die beiden andern göttlichen Personen gemäfs ihrer Proprietät sich in die Verwirklichung

---

[1] De Trin. l. 2, c. 5 (504 A). Vgl. De Spir. s. n. 24 (1054 B—C); De Trin. l. 2, c. 7 (581 A); c. 6, n. 4 (520 C).

[2] De Trin. l. 2, c. 7 (580 A). Vgl. C. Eunom. l. 5 (29, 713 A).

[3] Garnier findet das διαφόρως auffällig und vermutet ἀδιαφόρως.

[4] De Trin. l. 1, c. 36 (440 C). Vgl. ebd. l. 2, c. 1 (449 B); c. 6 (508 A—B); c. 12 (637 A).

[5] C. Eunom. l. 5 (732 A).

dieser Aufforderung teilen: „Durch das Wort und durch den Geist ist das nach dem Ebenbilde Geschaffene. Nachdem Moses erklärt, dafs durch das Wort die Werke gemacht seien, zeigte er, dafs sie durch den Geist lebendig gemacht worden, nämlich in der Schöpfung des Menschen nach dem Ebenbilde, indem er Gott Vater zum Sohn und Heiligen Geist sprechen läfst: ‚Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnisse.‘ Zu wem sagte er denn: ‚Lasset uns machen‘, wenn nicht zum Sohne, durch den alles gemacht ist, und zum Geiste? Wie könnte also getrennt werden, was untrennbar ist, das Wort Gottes und der Geist aus Gott durch den Sohn? Wenn du nicht an den Geist glaubst, so glaubst du auch nicht an den Sohn; höre Paulus, welcher sagt, dafs unsere Gestaltung nach Gott durch den Geist vollendet werde.“ [1] Das apologetische Moment mehr betonend, sagt Didymus zur gleichen Stelle: „Dadurch, dafs er (der Vater) nicht sagt: ‚Macht!‘ sondern: ‚Lasset uns machen‘, zeigt er, dafs der Sohn und der Heilige Geist nicht Diener, sondern einer Macht und eines Willens mit ihm sind; dadurch, dafs er hinzufügt: ‚nach unserem Bild und Gleichnisse‘, dafs die Natur der Dreifaltigkeit nur eine einzige ist. ‚Gott machte ihn‘, nämlich der Sohn, ‚den Menschen nach Gottes Ebenbild‘, nämlich des Vaters; und ‚Gott sah, dafs es gut war‘, nämlich der Heilige Geist, und segnete sie, d. i. heiligte sie.“ [2] „Man mufs also“, sagt Didymus, „bemerken, dafs er (Moses) drei Personen und eine jede Gott nennt, und das übereinstimmende Zusammenwirken des Redenden, Ausführenden und Lobenden hervorhebt.“ [3] Didymus bedient sich auch der Formel: Gott schafft durch den Sohn im Heiligen Geiste [4]: „Gott erschafft nicht vermittelst der Äufserung von Worten, wenn auch die göttlichen Aussprüche in menschlicher Weise geäufserte Reden genannt werden, noch werden die Himmel durch die Ausgiefsung eines atmosphäri-

[1] C. Eunom. l. 5 (756 C). Vgl. De Trin. l. 2, c. 7, n. 3 (573 A).
[2] De Trin. l. 2, c. 7, n. 3 (565 B—C).
[3] Ebd. l. 1, c. 18 (344 A). Vgl. ebd. c. 23 (376 B).
[4] Ebd. l. 3, c. 23 (921 C bis 924 A).

schen Hauches geschmückt. . . . Gott erschafft nicht durch die Bewegung körperlicher Hände, sondern durch die Thätigkeit des lebendigen Wortes und die Mitteilung des lebendigmachenden Geistes. Wenn also im Anfang alles im Geiste gemacht worden ist, so stellt sich offenkundig die Thätigkeit Gottes durch den Sohn im Geiste als ein und dieselbe dar; auch läfst die Dreieinigkeit keine Trennung zu.“ [1] Damit erledigt sich auch schon der Einwand, nach welchem die göttlichen Personen in ihrer Thätigkeit aufeinander angewiesen wären: „Es gefiel Gott dem Vater, dafs alles durch den Sohn aus dem Nichts hervorgebracht werde, und zwar so, dafs der Vater selbst und sein heiligender Geist bei der Erschaffung mitgedacht werden; jedoch nicht aus Bedürfnis infolge Unzulänglichkeit einer Person, wie bei den Menschen, sondern wegen der Vollkommenheit des göttlichen Wesens, welches sich wegen seiner Unendlichkeit in drei, im Sein und Wirken unendlich vollkommenen Personen darstellt.“ [2]

Die demiurgische Thätigkeit des Sohnes und Heiligen Geistes ist nach Didymus „gut“ und „vollkommen“; „sie wird aber ganz auf den einen zurückgeführt, aus welchem und mit welchem diese seligen Personen selbst in unaussprechlicher Weise ausgestrahlt sind“ [3]. „Ganz in derselben gottes-würdigen Weise müssen die Werke des Wortes wie die des Heiligen Geistes auf Gott den Vater zurückgeführt werden.“ [4] Den Grund hierfür giebt Didymus an, wenn er sagt: „Nicht ohne Wissen des Sohnes meldet der Vater seinen Willen, da er alles, was er spricht, weise und wahr seiend, in seiner Weisheit und in seinem Wesen hat. Dafs der Vater redet und der Sohn hört, oder wenn der Sohn spricht, der Vater hört, diese Thatsache bezeugt die gleiche Natur im Vater und Sohn. Auch der Heilige Geist, der Geist der Wahrheit und Weisheit, kann, wenn der Sohn spricht, nicht etwas hören,

[1] C. Eunom. l. 5 (736 B—C).

[2] De Trin. l. 2, c. 8, n. 1 (616 A—B).

[3] Ebd. c. 6, n. 4 (520 B).

[4] Ebd. c. 8, n. 1 (617 C bis 620 A). Vgl. ebd. l. 3, c. 19 (888 B).

von dem er nichts weifs, da er selbst derjenige ist, welcher vom Sohne hervorgebracht ist, d. h. er geht aus von der Wahrheit, ein Tröster vom Tröster, Gott von Gott.“ [1]

Nicht blofs die Erschaffung der Welt und die Ausstattung derselben macht die ganze göttliche Schöpfungsthätigkeit aus, sondern Didymus rechnet dazu die fürsorgende und leitende Thätigkeit der Welt [2], insbesondere des israelitischen Volkes im Alten Bunde und der Kirche Christi im Neuen Bunde. In seinem Buche gegen Eunomius beweist er die Gottheit des Heiligen Geistes daraus, dafs derselbe ebenso Schöpfer ist wie Vater und Sohn, und führt als Beweis an: „Auch der Finger Gottes, der in Ägypten Staub in Tiere verwandelte, indem er das ursprüngliche Entstehen der Tiere zu erkennen gab, war der Tröster, der Geist der Wahrheit. Denn drei Evangelisten erzählen, der Herr habe zu den Juden gesagt: ‚Wenn ich aber durch den Geist Gottes die Teufel austreibe, so ist das Reich Gottes zu euch gekommen‘ [3]; Lukas [4] aber berichtet: ‚Wenn ich aber durch den Finger Gottes die Teufel austreibe . . .‘ Folglich wurden auch die Zeichen, welche von Moses in Ägypten geschahen und die durch den Finger Gottes vollbracht wurden, und die Wunderthaten Gottes durch den Geist zu stande gebracht. Finger Gottes aber wurde der Geist in diesem von dem Moses und dem Herrn vollbrachten Zeichen genannt, nicht als ob er eine geringe, bei Gott sich befindende Kraft wäre, wie der Finger am Körper; sondern weil aus seinen ausgeteilten Gnadengaben eine die Gabe der Wunder und Heiligungen ist, darum nennt er eine und nicht sämtliche Gnadengaben des Geistes Finger. ‚Denn dem einen wird gegeben durch den Geist das Wort der Weisheit, dem andern das Wort der Wissenschaft nach demselben Geiste, dem andern die Gabe der Heilungen in demselben Geiste, dem andern die

[1] De Spir. s. n. 36 (1064 C).

[2] De Trin. l. 3, c. 2, n. 32 (800 A); l. 2, c. 8, n. 3 (625 B). Daher nimmt der Heilige Geist auch am Gericht teil. Joh. 16, 8. De Trin. l. 2, c. 8, n. 9 (596 A).

[3] Matth. 12, 28. [4] Luk. 11, 20.

Unterscheidung der Geister, dem andern mancherlei Sprachen oder Auslegungen der Reden. Dieses alles aber bewirkt der eine und derselbe Geist, indem er jedem besonders zuteilt, wie er will.'[1] Man könnte also sagen, dafs alle diese sowie die übrigen Gaben des Geistes gleichsam sein Leib und jede einzelne Gabe ein Finger sei."[2]

Gott leitete das israelitische Bundesvolk, indem er Männer mit den übernatürlichen Gaben der Prophetie[3], der Wunder zum Heile und Nutzen des ganzen Volkes ausrüstete, und zwar ist die Thätigkeitsentfaltung eine trinitarische: „Salomon sagt, seine Werke seien von Gott Vater eingegeben, Paulus schreibt seine Inspiration dem Heiligen Geiste zu, und nichtsdestoweniger heifst es vom Heiligen Geiste, dafs er in den Aposteln spreche. Diese Thätigkeit fafst Paulus zusammen, wenn er sagt: ‚Jede Schrift ist göttlich inspiriert'[4]. Ebenso kommt jede Weissagung vom Vater, Sohn und Heiligen Geist."[5]

Seit der Menschwerdung des Gottessohnes herrscht der Sohn mit dem Vater und dem Heiligen Geist in einiger Herrschaft über die Kirche[6], das Reich Gottes auf Erden, leitet sie[7] durch Auswählung und Sendung der Apostel[8] und Propheten[9]: „Wenn Christus einige sandte, dann setzte sie der Heilige Geist der Kirche vor, nachdem sie durch des Vaters Zustimmung bestimmt waren."[10] Didymus erwähnt auch das wunderbare Ereignis der Berufung des Apostels Paulus und schliefst seine Schilderung: „Wenn also der Herr der Väter

---

[1] 1 Kor. 12, 8—11. [2] C. Eunom. l. 5 (716 C bis 717 A).

[3] De Trin. l. 2, c. 7, n. 8 (581 B). Vgl. De Spir. s. n. 51 (1076 C); n. 29 (1059 A); De Trin. l. 2, c. 8, n. 4 (629 A).

[4] 2 Tim. 3, 16. C. Eunom. l. 5 (721 A).

[5] C. Eunom. l. 5 (721 C bis 724 A); De Trin. l. 2, c. 8, n. 4 (629 B—C).

[6] De Trin. l. 3, c. 20 (894 A).

[7] Ebd. l. 1, c. 23 (376 B—C); c. 25 (377 C); l. 2, c. 8 (621 A—C).

[8] Ebd. l. 2, c. 8, n. 2 (621 A); c. 7, n. 10 (597 B); l. 3, c. 2, n. 44 (804 A); De Spir. s. n. 24 (1054 B—D).

[9] De Trin. l. 1, c. 21 (373 B); c. 18 (341 C).

[10] De Spir. s. n. 23 (1053 B).

ihn auserwählt hat, der Sohn ihn berufen und der Heilige Geist die Berufung vollzogen hat, wie sollte da eine Verschiedenheit der Natur sein, wo doch die Einheit der Thätigkeit erkannt wird.“ [1] Die Teilnahme des Heiligen Geistes an der Leitung der Kirche erscheint nach Didymus noch besonders darin, dafs im Heiligen Geiste die Sündenvergebung den Aposteln übertragen worden ist[2], dafs er überhaupt die Kirche durch seine Gnadengaben schützt[3].

2. Gar häufig reden die Väter von einer zweiten Schöpfung[4], durch welche wir zur Teilnahme an der göttlichen Natur berechtigt werden; es ist dies die Rechtfertigung. Durch die habituelle Gnade, welche in der Rechtfertigung erteilt wird, wurden die ersten Menschen und die Engel in eine höhere Ordnung versetzt, in die Ordnung der Kinder Gottes; für sie war die Gnade eine „gerechtmachende“. Nach biblischem Sprachgebrauche aber setzt die Rechtfertigung den Sündenstand voraus, weshalb wir alle durch die Taufe zu einer wirklichen Neuschaffung, zu einer Erhebung des Menschen aus dem Zustande der Sünde in den der Kindschaft Gottes gelangen. Nach Didymus war die übernatürliche Erhöhung des ersten Menschen zugleich mit der Schöpfung desselben verbunden; denn die beiden Momente der natürlichen und übernatürlichen Ausstattung sind nach ihm, wie auch andere griechische Kirchenväter annehmen, nicht zu trennen[5]: „Der Geist ist mit dem lebendigen Worte zur Erschaffung Gott beigeordnet als eine lebendige Kraft und göttliche Natur, unaussprechlich aus dem unaussprechlichen Munde ausgehaucht, auf unaussprechliche Weise dem Menschen durch Einhauchung wiedergespendet; denn die jetzige Erneuerung und Gottesgemeinschaft mufs mit der Neuheit des Anfangs übereinstimmen. Durch

[1] C. Eunom. l. 5 (720 C).

[2] De Trin. l. 2, c. 7, n. 6 (577 C).

[3] De Spir. s. n. 52 (1077 B).

[4] Joh. 1, 12—13. Vgl. De Trin. l. 2, c. 12 (669 B).

[5] Scholl, Die Gnadenlehre des hl. Basilius 31 ff.; Diekamp, Gregor von Nyssa, Münster 1896, 69.

die Einhauchung hat er ihn also ausgestaltet, nicht verschieden von demjenigen, welcher im Anfang einhauchte, sondern als der nämliche, durch den Gott damals die Einhauchung gewährt hatte, damals zugleich mit der Seele, jetzt in die Seele.“ [1] Die ursprüngliche Gerechtigkeit, in welche Adam durch die Gnade der Rechtfertigung und die mit ihr verbundenen andern übernatürlichen Gaben versetzt wurde, war ein Zustand der Kindschaft Gottes. Ganz auf dieselbe Weise redet Didymus von den Engeln, welchen es ebensowenig natürlich war, heilig zu sein und zu bleiben, wie den Menschen. Trotz der grofsen Vorzüge ihrer Natur führte sie doch erst die Heiligung, welche aufser ihrer Wesenheit ist, durch die Gemeinschaft des Heiligen Geistes zur Vollkommenheit: „Der Heilige Geist würde mehr als Gott verherrlicht, wenn die Dinge, welche Gott durch den Sohn geschaffen, von ihm, einem Geschöpfe, unsterblich gemacht würden, nachdem sie durch den Tod und die Verwesung zerstört worden. Aber in der That ist der Geist der Vollender dessen, was aus Gott durch den Sohn geworden ist, wie in dieser neuen Schöpfung, so auch in jener anfänglichen.“ [2] „Es wird offenbarer und klarer werden, welches die Kraft und Natur des Geistes ist, wenn wir beherzigen, wie er durch seinen Willen alle Heiligen und jegliche vernünftige Kreatur umfafst. Der ganzen Heerschar der himmlischen Gewalten und der Menge der Gerechten hat er sich gegeben.“ [3] Diese positive Gnade der Rechtfertigung, welche Didymus als die vornehmlichste Seite des göttlichen Wirkens erkennt, unterscheidet sich von der mehr negativen, durch welche die Austilgung der Sünde und Schuld und die Eingiefsung eines neuen übernatürlichen Lebens im Menschen in der Taufe bewirkt wird: „Der Heilige Geist erneuert uns in der Taufe wie Gott, mit Vater und Sohn; er führt uns aus dem entstellten Zustand zur früheren Schönheit zurück [4], erfüllt uns mit seiner Gnade, befreit uns vom Tode und von der Sünde,

[1] C. Eunom. l. 5 (729 A—B). [2] Ebd. (728 C).
[3] Ebd. (769 C). [4] Vgl. De Trin. l. 2, c. 13 (689 A).

macht uns geistig zu Teilnehmern der göttlichen Glorie, zu Söhnen und Erben Gottes des Vaters; er gestaltet uns zu Bildern des Sohnes, zu seinen Erben und Brüdern.“ [1] Die beiderseitige Rechtfertigung in den Engeln und in der gefallenen Menschheit schildert Didymus, wenn er schreibt: „Er erschafft den Menschen, dieses grofse Gebilde der Schöpfung, erweckt von den Toten, macht lebendig und lenkt zum Himmel hin. Der Heilige Geist erneuert die von den Sünden der Menschen überflutete Erde und erfüllte sie wieder mit Lebenswärme, ohne Bemühung, wie von selbst. Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel gegründet, und in dem Geiste seines Mundes besteht alle ihre Macht.“ [2]

Die Erneuerung in der Taufe geht aber nach dem Apostel Matthäus (28, 19) von allen drei göttlichen Personen aus [3]: „Alle Völker, welche glauben, heifst der Herr im Namen der Trinität zu taufen. Petrus aber sagt: ‚Jeder von euch soll im Namen des Herrn getauft werden, und er wird gerettet werden‘ [4], um anzudeuten, dafs der Sohn im Bade der Wiedergeburt das gleiche wie der Vater und der Heilige Geist bewirkt. Paulus aber sagt: ‚Ihr werdet getauft im Heiligen Geiste‘ [5]. Wenn also der Heilige Geist in den Aposteln thut, was Vater und Sohn, warum sollte er dann nicht gleicher Wesenheit mit Vater und Sohn sein, da er doch dieselbe Thätigkeit hat?“ [6]

In diesem Gedanken fährt Didymus fort: „Der, welcher die Kreatur erneuert, welcher sie aus einer verderblichen zu einer unverwüstlichen macht, der uns zu einer neuen Kreatur schafft, welche in Ewigkeit fortdauert, sollte von Gott dem Schöpfer und Sohne getrennt werden? Wie kann einer, welcher nicht Gott ist, das Geschöpf Gottes wiederherstellen und es neu und unverderblich machen? Der Heilige Geist vollbringt

---

[1] De Trin. l. 2, c. 12 (668 A—B).

[2] Ebd. c. 7, n. 3 (564 B, 568 B). Vgl. De Spir. s. n. 32 (1062 B).

[3] C. Eunom. l. 5 (761 B); De Trin. l. 3, c. 2, n. 41 (801 D); l. 2, c. 12 (668 B).

[4] Apg. 2, 28. [5] Ebd. 1, 5.

[6] C. Eunom. l. 5 (720 B).

alles, was von Gott durch den Sohn gemacht ist, in einem neuerschaffenen oder auch alten Geschöpf.“ [1]

Durch die Rechtfertigung wird uns eine höhere Gemeinschaft und Ähnlichkeit mit Gott verliehen: „Diejenigen Geschöpfe, die nach dem Ebenbilde Gottes sind, werden des Schöpfers teilhaftig; dies geschieht durch den Heiligen Geist. Wenn das jene verständen und richtig auffafsten, welche gegen sich selbst unverständig sind, würden sie den Geist nicht aus der Gottheit stofsen, um sich nicht von der Gottheit zu scheiden, und durch Trennung der Welt von Gott, Gott von seiner Kreatur zu trennen. Denn alles, was von Gott geschaffen und hinsichtlich der geschaffenen Natur der Herrlichkeit des Schöpfers beraubt wird, ist elend, wenn es nicht der Gottheit teilhaftig wird. Es ist aber unangemessen, von Gott zu sagen, dafs er die blofse und seiner unteilhaftige Kreatur verachte. Aber so elend ist die Kreatur nicht und Gott nicht so schwach, dafs er die Teilnahme an der Heiligkeit nicht auf die Kreatur übertrage. Darum wollte er sogleich nach seinem Ebenbilde den Menschen schaffen. Das Bild aber, das gemacht wird, indem es von dem Vorbilde übertragen wird, nimmt die Gleichförmigkeit in den Stoff auf und wird der eigentümlichen Form teilhaftig, welche dem Stoffe durch den Gedanken des Künstlers und die Thätigkeit seiner Hände gegeben wird. So nimmt der Maler, so der Bildhauer, so der, welcher eine goldene oder eherne Statue verfertigt, einen Stoff, schaut auf das Vorbild, nimmt die Form des Gegenstandes, den er gesehen, und drückt sie in die Materie ein. Wenn nun die Menschen die Materie nicht zur Ähnlichkeit bilden können, wenn sie keine Vorbilder derselben hätten, wie könnte die Kreatur zur Ähnlichkeit mit Gott sich erschwingen, wenn sie nicht des göttlichen Bildes teilhaftig geworden wäre. Das göttliche Bild ist aber nicht wie das menschliche, sondern lebendig und ein wahrhaft existierendes Ebenbild, das ein Ebenbild hervorbringt,

[1] C. Eunom. l. 5 (728 B). Vgl. De Trin. l. 2, c. 7, n. 3 (572 C bis 573 A).

wodurch alles, was dessen teilhaftig wird, ein Ebenbild Gottes wird. Das Ebenbild Gottes ist Christus, welcher das Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist. Das Ebenbild des Sohnes ist der Geist, und die dessen teilhaftig werden, werden gleichförmige Kinder gemäfs dem, was geschrieben steht: ‚Die er vorausgewufst, hat er auch vorausbestimmt, gleichförmig zu werden dem Ebenbilde seines Sohnes, damit er selbst der Eingeborene sei unter vielen Brüdern.'[1] Wie also wird nach dem Apostel der Geist deinem Geiste Zeugnis geben, dafs du ein Kind bist, wenn er selbst der Herrlichkeit des Sohnes nicht teilhaftig ist? Wie wird er in dir rufen: ‚Abba, Vater!'[2] wenn er nicht wirklich eine Mitteilung aus dem Sohne ist, nicht aber sein Besitz, der von ihm ausgeht, wie der menschliche Atem oder das Wehen des Windes, sondern Gottes und des Sohnes ewiger Geist? Der Heilige Geist wird Christus und Herr genannt, da der Apostel sagt: ‚Wenn jemand den Geist des Herrn nicht hat, so ist dieser nicht sein; es ist dagegen Christus in euch', wodurch er zu verstehen giebt, dafs die Einwohnung des Geistes Christi Einwohnung ist. Der Geist ist ein wahrhaftes Ebenbild Gottes und des Herrn. Er ist das Ebenbild, nicht nach dem göttlichen wie wir; weil er ja selbst ein Bild darstellt, darum wird er von keinem Bilde dargestellt. Der Geist ist also nicht Kreatur, sondern das Bild der Heiligkeit Gottes und die Quelle der Heiligung für alle. Dieser erneuert und macht uns wieder zu Ebenbildern Gottes, und durch das Bad der Wiedergeburt und durch die Erneuerung des Heiligen Geistes werden wir von Gott adoptiert. Wieder neu wird die Kreatur, wenn sie des Geistes teilhaftig wird, durch dessen Verlust sie gealtert war. Der Mensch ist wieder Gottes Ebenbild, nachdem er die Ähnlichkeit verloren hatte. Aber jetzt wird der, welcher Christum vom Tode auferweckt hat, eure sterblichen Leiber lebendig machen wegen des Geistes, der in euch wohnt. Der Geist ist dem lebendigen Worte bei der Schöpfung beigegeben als lebendige Kraft und

[1] Röm. 8, 29. [2] Gal. 4, 6.

göttliche Natur. . . . Gott erschafft nicht durch die Bewegung leiblicher Hände, sondern durch das Wirken des lebendigen Wortes und durch die Mitteilung des belebenden Heiligen Geistes.“ [1] In Verbindung mit dem Gedanken, die Gottheit des Heiligen Geistes zu beweisen, faſst Didymus, wie aus den Vergleichen ersichtlich ist, die Gabe, welche uns Gott in der Rechtfertigung verleiht, als Prinzip eines neuen Seins, als etwas in uns Fortdauerndes.

3. Diese Einwirkung Gottes auf uns stellt die Heilige Schrift als ein Bleiben und Wohnen in den Gerechten dar: ‚Wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen‘ [2], und gar oft redet der Apostel von der Einwohnung des Heiligen Geistes in den Gläubigen, welche deshalb Tempel Gottes oder des Heiligen Geistes genannt werden [3]. Didymus bemerkt zu diesen Stellen: „Die Trinität wohnt in den würdigen Menschen, und zwar gehen Sohn und Heiliger Geist zugleich mit dem Vater in sie ein. Die Kreatur ist für ein vernünftiges Wesen nicht substantiell teilhaft [4], so daſs jene ganz in ihm wohnen würde; denn es ist nur Gottes würdig, die Kreatur an sich teilnehmen zu lassen. Wie sich nun Vater und Sohn wesentlich mitteilen kann, so auch der Heilige Geist.“ [5] „Ob der Einwohnung aller drei Personen werden die Menschen bald Menschen Gottes, bald Menschen des Geistes genannt [6]. . . . Die Konsubstantialität der Trinität und Gleichheit der Macht finden wir auch darin ausgedrückt, daſs dieselbe, obwohl sie übernatürlich und unsichtbar ist, essentiell mitgeteilt wird und den Tempel erfüllt, den sie geschaffen.“ [7] Didymus hatte insbesondere gegenüber den Einwürfen der Häretiker Gelegenheit, die Fortdauer dieser neuen Verbindung und die substantielle Teilnahme der Kreatur hervorzu-

---

[1] C. Eunom. l. 5 (724 C bis 725 D). [2] Joh. 14, 23.
[3] 1 Kor. 3. 2 Kor. 6. Eph. 3.
[4] Vgl. De Spir. s. n. 24 (1054 D).
[5] De Trin. l. 2, c. 6, n. 7 (529 A).
[6] Vgl. De Spir. s. n. 25 (1055 B—C).
[7] De Trin. l. 1, c. 20 (369 B). Vgl. C. Eunom. l. 5 (753 C).

heben. Er weist daher den Einwand, dafs in der Apostelgeschichte geschrieben stehe, auch der Satan habe das Herz des Ananias erfüllt und sei in Judas eingekehrt, folgendermafsen ab: „Es ist ein grofser Unterschied zwischen dem Einkehren des Satans und der heiligen Dreifaltigkeit. Satan hat nicht durch Teilnahme am Herzen, sondern durch Täuschung und Vorspiegelung schlechter Ratschläge dasselbe in Besitz genommen und es mit seiner Schlechtigkeit erfüllt.“ [1]

Das Prinzip der Einwohnung ist die Gnade, von welcher der Apostel sagt: ‚Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes und die Vereinigung des Heiligen Geistes sei mit euch allen.‘ [2] Diese Worte bezeichnen nach Didymus die Aufnahme aller drei göttlichen Personen von seiten des Menschen, da derjenige, welcher die Gnade Christi erhalten hat, sie ebenso durch die Verwaltung des Vaters als durch die Schenkung des Heiligen Geistes hat. „Es wird also gesagt, dafs sie vom Vater und unserem Herrn Jesus Christus gegeben werde, welche durch die Verbindung des Heiligen Geistes vollendet wird.“ [3]

Die Mitteilung, Ausgiefsung und Einflöfsung göttlichen Wesens und göttlicher Gnade schreibt die Heilige Schrift dem Heiligen Geiste zu [4], in welchem alle Gaben Gottes subsistieren [5]. Er ist der Urheber alles übernatürlichen Lebens, der Strom der Wonne [6], weil er alle, die von ihm trinken, durch seine mannigfaltigen Gaben erquickt; die Fülle der Gaben Gottes [7], denn aus dieser Quelle strömen alle Gaben Gottes aus; überhaupt der Inbegriff aller Gnaden [8]. Keineswegs darf man sich zu der Ansicht verleiten lassen — hiermit wendet sich Didymus gegen die Pneumatomachen —, die Substanz des Heiligen Geistes sei infolge der Gnaden

---

[1] De Trin. l. 1, c. 20 (372 B—C); De Spir. s. n. 61 (1083 C).
[2] 2 Kor. 13, 13. De Trin. l. 1, c. 18 (349 A).
[3] De Spir. s. n. 16 (1048 C).
[4] De Trin. l. 2, c. 8, n. 1 (616 B).
[5] De Spir. s. n. 9 (1040 D). [6] Ebd. n. 53 (1078 C).
[7] Ebd. n. 8 (1039 C); n. 52 (1077 C). [8] Ebd. n. 4 (1035 D).

und Gaben eine geteilte, sondern sie bleibt eine trotz der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen und Wirkungen[1]. Didymus geht dann dazu über, die Gaben des Heiligen Geistes nach der Heiligen Schrift zusammenzustellen. Beginnend mit den Gaben der Weisheit, Beredsamkeit, der Hoffnung, Freude, des Friedens und Glaubens, der Gerechtigkeit und jeglicher Tugend, führt er den Beweis der Identität des Heiligen Geistes mit der Fülle aller Gaben auf seinen Höhepunkt, anschliefsend an Paulus, der sagt: ‚Nicht ist das Reich Gottes Speise oder Nahrung, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geiste.'[2] „Und ferner sagt die Schrift: ‚Ich will ausgiefsen von meinem Geiste über alles Fleisch'[3]; denn nur von ihm, an welchem alles teilnimmt, gilt diese Rede, wie von der Liebe Gottes gesagt wird, die ausgegossen ist in den Herzen derer, welche den Heiligen Geist aufgenommen haben."[4] Die Heilige Schrift bezeichnet damit die Gnaden als schrankenlos wirkend, einem jeden zugeteilt[5]. Aus all dem werden wir aber auch belehrt, dafs die Substanz des Heiligen Geistes ungeschaffen und mitteilbar ist, an welcher alles, was mit ihm Gemeinschaft hat, teilnimmt[6]. Der Heilige Geist, die Liebe Gottes selbst, wendet uns das zu, was die Liebe des Vaters für uns beschlossen und die Liebe des Sohnes für uns erworben: „Diese Liebe ist die Frucht des Heiligen Geistes; denn jeder, der mit dem Heiligen Geiste verbunden ist, nimmt an ihm teil. Wenn einer die Weisheit Gottes und die Wahrheit in allem hat, so hat er auch die Verbindung der Heiligkeit im Vater, Sohn und Heiligen Geiste. Wer mit dem Heiligen Geiste vereinigt ist, ist zugleich mit Vater und Sohn. Und wer die Liebe des Vaters hat, hat die vom Sohne, gegeben vom Heiligen Geiste."[7] Alles, was wir

[1] De Spir. s. n. 9 (1041 A—C).
[2] Ebd. n. 11 (1043 A). Röm. 14, 17. Vgl. De Trin. l. 3, c. 40 (981 C).
[3] Joel 2, 28. [4] De Spir. s. n. 11 (1044 A).
[5] Ebd n. 12 (1044 D). [6] Ebd. (1045 A).
[7] Ebd. n. 17 (1049 B).

durch die Gnade erhalten, kommt uns zu von allen drei göttlichen Personen[1], und doch schreibt Didymus dem Heiligen Geist die Heiligung der Geschöpfe[2] und deren Belebung zu, „durch welche wir nicht mehr unter dem Gesetze der Sünde stehen, sondern in Gnaden wandeln“[3], nach den Worten des hl. Paulus: ‚Für Gott lebet in Jesu Christo, unserem Herrn!‘ und: ‚Wenn wir im Geiste leben, laſst uns auch im Geiste wandeln‘[4]. „Er ist es, der gesucht wird,“ sagt Didymus ferner, „und er ist es, welcher die Gnade, ihn zu erkennen, verleiht. Wie wir aber aus den heiligen Schriften gelernt haben, ist er es, welcher die Heiligen zu solchen macht und das göttliche Leben denen schenkt, die ihn darum bitten.“[5]

Nach Didymus entspricht also die äuſsere Wirksamkeit der ewigen Produktion, in welcher eingeschlossen ist, daſs in der Zeit ein äuſseres Werk erscheint[6]. Kraft seiner hypostatischen Eigentümlichkeit ist er daher der Spender aller übernatürlichen Gnaden und Gaben: „Welches die Kraft und Natur des Geistes ist, wird offenbar und klar daliegen, wenn wir erwägen, wie er die Heiligen und alle vernünftige Kreatur umfaſst und durch seinen Willen führt; denn er hat sich der ganzen Menge der himmlischen Mächte und der Menge der Gerechten mitgeteilt. Das Leben, welches der Heilige Geist der Wesenheit eines andern mitteilt, das wird nicht von ihm getrennt; sondern wie sowohl die Wärme, welche im Feuer ist, als auch die, welche durch dasselbe dem Wasser oder irgend einem andern solchen Dinge mitgeteilt wird, vom Feuer stammt, ebenso hat auch er nicht nur in sich selbst das Leben, sondern auch diejenigen, welche seiner teilhaftig werden, leben, wie es Göttern geziemt, weil sie ein göttliches und himm-

[1] De Spir. s. n. 16 (1049 A); C. Eunom. l. 5 (761 B).

[2] De Trin. l. 2, c. 6, n. 6 (524 B); c. 7, n. 4, 5 (577 A); De Spir. s. n. 4 (1935 C); n. 53 (1078 A—C).

[3] De Trin. l. 2, c. 7, n. 1 (560 B). Vgl. De Spir. s. n. 15, 39, 41.

[4] 2 Kor. 5, 15. Galat. 5, 25. De Trin. l. 1, c. 22 (376 A). Vgl. C. Eunom. l. 5 (745 A).

[5] C. Eunom. l 5 (769 A).

[6] Vgl. Petavius, De Trin. l. 8, c. 1, n. 7, 10.

lisches Leben haben. Darum ist bei ihm alles vollkommen: Liebe, Freude, Friede, Sanftmut, Güte, Weisheit, Einsicht, Rat, Frömmigkeit, Erlösung, Glaube, Wunderwirkungen u. s. w. Nichts Hinzugekommenes hat er in sich, sondern er hat alles ewig als Geist Gottes und als von ihm ausgegangen, da er ihn zur Ursache wie zur Quelle seines Daseins hat und von ihm ausfliefst. Aber auch er selbst ist die Quelle aller erwähnten Güter. Was aus Gott ausfliefst, hat Bestehen; was aber von dem Geiste ausgeht, das sind seine Wirkungen. Diesen Heiligen Geist hat Gott reichlich in uns ausgegossen durch Jesus Christus; er hat ausgegossen, aber nicht geschaffen; er hat geschenkt, nicht gemacht; er hat gegeben, nicht begründet. Ich sage ebendasselbe mit gleichbedeutenden Worten, weil du nach allen Seiten fest sein mufst.“ [1] Didymus unterscheidet hier, wie Petavius bemerkt [2], trefflich zwischen der Wirksamkeit des Heiligen Geistes und dessen substantieller Einwohnung. Dies erhellt einerseits aus der Gegenüberstellung der Wirkungen, die er hervorbringt in den Seelen der Gerechten, und der Gnaden, in welchen er selbst subsistiert; anderseits aus der nachdrücklichen Hervorhebung: ausgegossen, nicht geschaffen u. s. w., welche nicht nur die Eingiefsung einer geschaffenen Gnade oder deren Qualität besagt, sondern die ungeschaffene Gnade bezeichnet.

Durch die Gnade der Kindschaft verbindet sich Gott mit uns in der innigsten Weise und schenkt uns sich selbst zum Gegenstand des Besitzes und Genusses. Die Liebe Gottes in ihrem substantiellen Wesen und in ihrem hypostatischen Ausflufs ist substantiell in uns. Der Heilige Geist, die Gabe in der ewigen Liebe zwischen Vater und Sohn, ist daher in sich selbst, nicht blofs in seinen Gaben gegenwärtig in den Gläubigen, welche er tröstet, belehrt und heiligt: „Er mufs erhabener sein als die, welche ihn empfangen, da sie heilig werden, sobald er zugegen ist, und verlieren, sobald er sie

[1] C. Eunom. l. 5 (772 B bis 773 A): ἐξέχεεν, οὐκ ἔκτισεν ἐχαρίσατο, οὐκ ἐποίησεν· ἔδωκεν, οὐκ ἐδημιούργησεν.

[2] A. a. O. l. 8, c. 5, n. 11.

verlassen hat.“ [1] Als Gast unserer Seele heifst er Paraklet, Tröster [2]; denn „alles, was uns Gott gegeben, giebt er uns zum Troste, damit wir uns daran freuen, erquicken und in unserem Elend trösten. Was tröstet uns aber mehr als das Bewufstsein, dafs wir von Gott mit väterlicher Liebe im Heiligen Geiste geliebt werden, als der Besitz derjenigen Gaben, in denen sich diese väterliche Liebe mitteilt?“ [3] „Wir sind mit dem Heiligen Geiste substantiell vereinigt und erhalten durch diese Vereinigung die Gaben und Gnaden.“ [4] Wir erhalten nicht blofs eine Tugend, sondern den lebendigen Grund aller Tugend und Weisheit. Infolge der substantiellen Einwohnung des Heiligen Geistes werden wir wahrhafte Tempel Gottes gemäfs den Worten des Apostels: ‚Wisset ihr nicht, dafs eure Glieder Tempel des Heiligen Geistes sind, der in euch ist?‘ „Wir, die wir gewürdigt wurden, dafs wir den in uns haben, welcher alles erfüllt, den subsistierenden göttlichen Geist, werden nicht in allegorischer oder metaphorischer Weise sein Tempel genannt, sondern sind es im eigentlichen Sinne.“ [5]

Durch die Einwohnung des Heiligen Geistes treten wir auch in Beziehung zum Vater, insofern wir die Gnade der Kindschaft erhalten [6], zum Eingeborenen, als wir, seine Ebenbilder, seine Glieder, mit ihm gleichförmig und vereinigt werden [7]. Dadurch werden wir dem natürlichen Sohne Gottes am meisten ähnlich, dafs wir nicht blofs ihm gleichförmig sind, sondern auch denselben Geist in uns besitzen, den er besitzt; ebenso erscheint unsere Verbindung mit dem himmlischen Vater darin am glänzendsten, dafs er seinen eigenen Geist in uns niedergelegt hat [8]. Daher nennt der Apostel die

---

[1] C. Eunom. l. 5 (796 A).

[2] De Spir. s. n. 25 (1056 B); De Trin. l. 3, c. 38 (975 C).

[3] Scheeben, Mysterien des Christent. 155.

[4] De Spir. s. n. 8 (1040 C); n. 60 (1082 C).

[5] De Trin. l. 2, c. 10 (648 B) Vgl. ebd. (635 B); ebd. l. 3, c. 39 (980 B).

[6] Ebd. l. 3, c. 39 (980 B bis 981 A); l. 2, c. 12 (676 C).

[7] Ebd. l. 3, c. 39 (980 C).

[8] Scheeben, Mysterien des Christent. 162.

Einwohnung geradezu die Besiegelung durch den Heiligen Geist: „Ihr seid besiegelt mit dem Heiligen Geiste der Verheifsung, der das Pfand unserer Erbschaft ist", weil er durch diese Gleichnisse die Vereinigung unseres Geistes mit dem göttlichen anschaulich machen wollte. Der Heilige Geist ist daher das Siegel, das Gott uns aufdrückt und dadurch dem Bilde seines Sohnes gleichförmig macht. Aber „dieses göttliche Siegelbild ist nicht tot, wie jenes, dessen sich der Mensch bedient, noch auch ein blofser Gedanke, wie jenes, welches der Künstler in Marmor ausdrückt, sondern es ist das Bild, das Leben und wirkliches Dasein hat und Ebenbilder hervorbringt, so dafs alle, die seiner teilhaftig geworden, Ebenbilder Gottes sind" [1]. „Wie derjenige, welcher sich mühevoll eine Wissenschaft angeeignet hat, sozusagen das Siegel und die Gestalt der aufgenommenen Wissenschaft in seinem Geiste annimmt, so wird auch der, welcher teilhaft wird des Heiligen Geistes, durch Vereinigung mit ihm gleichfalls geistig und heilig." Daraus läfst sich aber zugleich ein Schlufs auf die Natur des Heiligen Geistes ziehen: „Da ja das Siegel zugleich mit dem Archetypus subsistiert und den gleichen Typus, oder besser gesagt, die gleiche Form hat, so zeigt jenes wirklich und wahrhaft die eine Natur des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes in sich selbst; denn das Siegel wie der Charakter (das göttliche Bild) bezeichnet die analoge und gleiche Abstammung, sonst könnte nicht einmal der Vater ungezeugt und unvergleichbar genannt werden, wenn jener, der geschaffen und ihm ganz unähnlich ist, sein Bild und Charakter ist." [2]

In gleicher Weise wird der Heilige Geist die Salbe genannt; denn es ergiefst nicht nur der Duft des Balsams — die Wirkung des Heiligen Geistes —, sondern die Substanz der heiligen Salbung selbst sich in die Seele. „Der Geist ist", wie Johannes sagt, „die Salbe in uns; und was sage ich ‚in uns'? Auch im Herrn selbst, dem Fleische nach, da ja

[1] C. Eunom. l. 5 (769 B).

[2] De Trin. l. 1, c. 16 (335 C). Vgl. ebd. l. 2, c. 15 (717 C); l. 3, c. 2, n. 53 (805 A); C. Eunom. l. 5 (725 D).

‚Gott ihn, Jesum von Nazareth, mit dem Heiligen Geiste und mit Kraft gesalbt hat'. Der Gesalbte ist er wegen des Geistes und der Salbung, die im Geiste geschieht. Also ist nicht durch irgend etwas von der Gottheit Fremdes die Salbung im Herrn, wie auch nicht der Name Christus und die Christen, welche von ihm den Namen haben. Denn es wäre wahrhaft zu beklagen, wenn auch der Name unseres Heiles von der Kreatur ihren Ursprung nähme und von der Kreatur abgeleitet würde, und wenn wir durch einen Diener die Adoption besäfsen. Die Kreatur heiligt nicht sich selbst, sondern von dem einen Heiligen, der von sich selbst sagt: ‚Ich heilige mich selbst', wird alles geheiligt. Er heiligt aber durch den Geist, wie gezeigt ist." [1]

Dadurch, dafs wir den Heiligen Geist besitzen, haben wir zugleich ein Unterpfand unserer künftigen Seligkeit: „Ohne in der Taufe aus dem Geiste Gottes wiedergeboren, mit der Heiligung besiegelt und sein Tempel geworden zu sein, wird niemand der himmlischen Güter teilhaft, wenn er auch in seinem Leben untadelhaft befunden würde. Auch diejenigen, welche vor der Taufe Märtyrer geworden sind, wurden durch Abwaschung mit dem eigenen Blute auf diese Art vom Geiste Gottes belebt." [2]

Die Lehre, dafs der Heilige Geist mit Vater und Sohn eins ist in der Thätigkeit, wirkt bei Didymus überzeugend; als besonderes Merkmal seiner Gottheit aber hebt er die Teilnahme der Kreatur an dem Heiligen Geiste hervor; denn der Grundsatz, dafs die Kreatur nur infolge ihrer Teilnahme an der Gottheit Heiligkeit erlange, galt auch bei den Häretikern als ausgemacht [3]. Deshalb konnte Didymus sagen: „Nach der Heiligen Schrift werden die Menschen vom Heiligen Geiste erfüllt; aber nirgends steht dort, dafs jemand durch die Gnade einer Kreatur oder eines Engels vollkommen werde." [4]

---

[1] C. Eunom. l. 5 (725 A). Vgl. De Trin. l. 2, c. 6, n. 23 (555 C).
[2] De Trin. l. 2, c. 12 (681 B).
[3] Ebd. c. 2 (461 A); De Spir. s. n. 8 (1040 C).
[4] De Spir. s. n. 8 (1039 C, 1040 B).

§ 3. Die Spiration des Heiligen Geistes.

Die Persönlichkeit und Gleichwesentlichkeit der dritten Person mit Vater und Sohn beruht auf dem immanenten Akt des Ausganges.

1. Die Frage nach dem Wesen und der Zeit des Ausganges bildete das Hauptinteresse der Häretiker[1]. Sie suchten daher mit einem gewissen wissenschaftlichen Schein über diese Punkte sich Rechenschaft zu geben, dabei aber die Orthodoxen mit inhaltslosen Einwendungen zu belästigen. So fragten sie: Ist denn nicht alles aus Gott? — Ja, erwiderte Didymus kurz und bündig, aber nicht durch Zeugung wie der Sohn und durch Ausgehen wie der Heilige Geist. Wann ist dann, fragten die neugierigen Häretiker weiter, der Sohn geboren oder der Geist ausgegangen? Damals, antwortete er, als der Vater nicht gezeugt war[2]. Wie ist dann sein Ursprungsverhältnis zu denken? Didymus verweist auf die Schrift, welche ausdrücklich eine Zeugung des Sohnes und ein Ausgehen des Heiligen Geistes lehre; der Herr selbst sage: ‚Der Geist der Wahrheit, welcher vom Vater ausgeht.'[3] Das Resultat dieser Forschungen faſst Didymus in die Worte: „Beide Hypostasen, Sohn und Heiliger Geist, haben ihr Wesen vom Vater, und zwar der Sohn durch Zeugung, der Heilige Geist durch Ausgehen."[4]

2. Es giebt also aufser der Innascibilität und der Zeugung in der Gottheit noch ein drittes Verhältnis. Hiergegen eiferten bekanntlich Eunomius und seine Anhänger, welche, den Maſsstab menschlicher Verhältnisse anlegend, den Heiligen Geist

---

[1] De Trin. l. 1, c. 9 (280 A—B).

[2] Τότε ὅτε ὁ Πατὴρ οὐκ ἐγεννήθη. Didymus hat diese Antwort offenbar Gregor von Nazianz entnommen. Er giebt hier zugleich dem Gedanken Ausdruck, daſs es die menschliche Geisteskraft und Erkenntnis übersteige, über die innergöttlichen Verhältnisse vollkommene Aufklärung zu haben. Vgl. Guericke a. a. O. 2, 346.

[3] De Trin. l. 1, c. 15 (309 A). Daraus, daſs die Heilige Schrift immer sagt: „der ausgeht", nie „der ausging", schlieſst Didymus auf die Erhabenheit des Heiligen Geistes über die Zeit.

[4] Ebd. c. 36 (440 A).

nur auf dem Wege der Schöpfung zur Existenz kommen liefsen. Didymus erwidert ihnen, dafs es verfehlt sei, mit den Namen, die wir in die Gottheit hineinverlegen, auch irdische Vorstellungen von ihr zu verbinden: „Weder der Sohn noch die Zeugung ist der Gottheit eigentümlich, sondern dies ist nur ein menschliches Gleichnis; auf gleiche Weise auch der Name ‚Geist'. Diesen hat die Schrift vom göttlichen Geist gebraucht, um zu zeigen, dafs er auf andere Weise aus Gott ist; denn es durfte durch denselben vergleichenden Ausdruck (Sohn) nicht auch der Geist bezeichnet werden. Weil der Ausgang aus Gott nicht Zeugung genannt ist, darum leugnest du dieses Hervorgehen des Geistes aus dem Munde Gottes, und weil er nicht Sohn genannt wird, glaubst du auch nicht, dafs er der Geist des Mundes Gottes, dafs er vielmehr ein Werk der Hände Gottes sei; aber während du die menschlichen Beispiele verachtest, stöfsest du die göttlichen Lehren um, welche durch dieselben erläutert werden. Gott zeugt nicht wie ein Mensch, und bringt als aus ihm Gezeugtes das Wort hervor, aber nicht ein menschliches. Und den Geist sendet er durch den Mund aus, nicht auf menschliche Weise, da auch der Mund Gottes nicht körperlich ist; und doch ist auch der Geist aus ihm, nicht anderswoher; frage nicht, warum der Sohn nicht Geist genannt sei; und erforsche nicht vom Geiste, warum er nicht Sohn. Der Sohn Gottes ist eine heilige Frucht aus dem Heiligen, eine ewige aus dem Ewigen, der Ausspender des Heiligen Geistes zur Herstellung und Gestaltung der Schöpfung. Wer den Sohn wegnimmt, hat damit den Anfang der Schöpfung weggenommen; wer den Geist leugnet, hat damit die Vollendung dessen, was gemacht ist, entfernt. Was aus Gott hervorgeht, das geht nicht in der Zeit hervor, obschon die Geschöpfe in der Zeit geschaffen sind. Das Wort ist immer, der Heilige Geist ewig." [1]

Dafs aus der verschiedenen Weise des Ursprunges der zweiten und dritten Person nichts gegen die Identität des

[1] C. Eunom. l. 5 (736 B).

Wesens gefolgert werden könne, begründet Didymus in treffender Weise: „Wenn das, was verschiedenen Ursprung des Daseins hat, auch verschiedenes Wesen hat, dann sind nicht einmal die Menschen unter sich gleichen Wesens; denn anders entstand Adam, anders Eva, aus der Rippe gemacht, anders Abel, anders der aus der Jungfrau Geborene.“ [1]

3. Diese prinzipiellen Fragen über die Erforschung der göttlichen Wahrheiten, insbesondere der Möglichkeit einer andern Ursprungsweise als durch Zeugung in der Gottheit, suchte Didymus weiter auszuführen, indem er, einen zeitlichen Verlauf dieses innergöttlichen Prozesses negierend, den Ausgang als eine Wesensmitteilung des Vaters an den Geist feststellte: „Nicht glaube, dafs er einen Anfang oder ein Ende habe, sondern glaube an ihn wahrhaft wegen seines wesentlichen Ausganges, da er der Geist Gottes ist, von dem Ewigen gehaucht, nicht geschaffen.“ [2]

Die Pneumatomachen suchten die Schriftworte „mein Sohn“, „mein Geist“ nach Art menschlichen Verhältnisses zu deuten, während dieselben nach Didymus doch nur die Proprietät und Vereinigung mit dem Vater bezeichnen: „Wie gezeigt wird, dafs das in der göttlichen Natur subsistierende Wort aus der Hypostase Gottes nicht in einfacher und absoluter Weise gezeugt sei, so wird bewiesen, dafs der Heilige Geist aus der väterlichen Hypostase hervorgegangen, nicht daraus, dafs verbunden wird das Wort ‚mein‘ oder ‚dein‘; vielmehr besagt die Benennung ‚Geist Gottes‘, dafs er aus dem Vater hervorgeht.“ [3] „Daher hat der Heilige Geist seiner Natur nach alles wie der Vater, da er so hervorgeht, dafs er seinem Prinzip gleich existiert.“ [4]

Der Heilige Geist geht „aus der unsterblichen und von Natur lebendigen Quelle des Vaters“ [5] hervor, und zwar auf

[1] C. Eunom. l. 4 (681 B).
[2] De Trin. l. 2, c. 2 (460 B). Vgl. ebd. l. 1, c. 9 (280 B).
[3] Ebd. l. 2, c. 2 (464 A).
[4] Ebd. c. 3 (477 C). Vgl. ebd. c. 7, n. 3 (576 B); c. 4 (481 B).
[5] Ebd. c. 5 (492 A).

unaussprechliche Weise [1]; also kann er nicht der Eingeborene oder gar Bruder desselben sein [2].

Ein Lieblingsgedanke des Didymus ist der, dafs der Heilige Geist wegen der Wesensgleichheit mit Vater und Sohn trotz des Ausganges nicht aus ihm heraustrete, sondern sich wieder zu ihm zurückwende: „Der Geist existiert ungetrennt vom Vater und geht seiner Natur nach auf unaussprechliche Weise aus und kehrt wieder zu ihm zurück.“ [3]

4. Die Wesensvermittlung des Vaters an den Heiligen Geist geschieht durch den Sohn: „Denn wie der Sohn sich zum Vater verhält, so der Geist zum Sohne.“ [4] „Warum wird dann“, so fragten die Häretiker, „der Geist nicht Sohn des Sohnes genannt?“ Die Antwort lautet: „Nicht deshalb, als ob er aus Gott nicht durch den Sohn wäre, sondern damit die Trinität nicht aufgefafst werde als eine unendliche Menge, und man von ihr glaube, sie habe Söhne aus Söhnen, wie dies bei Menschen der Fall ist. ... Wir sagen, wenn einer gesagt hätte, Sohn aus dem Sohne, so hätte er die göttliche Dreifaltigkeit in den Verdacht einer Vielheit bei den Menschen gebracht. Darum verkündigte der Apostel deutlich, der Geist sei aus Gott, indem er sagt: ‚Wir haben den Geist, der aus Gott ist, empfangen.‘ [5] Er hat aber auch klar gezeigt, dafs er durch den Sohn ausgegangen ist; denn er hat ihn wie des Sohnes, so Gottes Geist genannt, und Geist Christi wie Geist Gottes. Aber den Ausdruck ‚Sohn des Sohnes‘ vermied er, damit ein Vater ist und immer Vater bleibe, und ein Sohn, der durch ewige Zeugung gezeugt wird, und ein Heiliger Geist, wie geschrieben steht, der mit dem Vater und Sohn zugleich verherrlicht und Geist des Mundes vom Propheten genannt wird.“ [6]

---

[1] De Trin. l. 2, c. 8, n. 1 (620 B); l. 3, c. 19 (892 A); De Spir. s. n. 25 (1056 B); C. Eunom. l. 5 (772 C).

[2] De Spir. s. n. 62 (1084 C).

[3] De Trin. l. 2, c. 12 (673 C); c. 3 (460 C).

[4] C. Eunom. l. 5 (732 B). [5] 1 Kor. 2, 12.

[6] C. Eunom. l. 5 (732 B).

In diesem Sinne bezeichnet Didymus den Heiligen Geist als Bild des Sohnes[1]; denn mit ihm existierend, strahle er aus ihm hervor, damit niemand denke, er sei von der Gottheit des Vaters und Sohnes ausgeschlossen[2]. „Wie der Vater das Abbild im Sohne hat, auf dieselbe Weise bildet der Sohn sich ab im Geiste.“[3] Merkwürdig ist, dafs Didymus, welcher so klar den Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater und Sohne gelehrt hat, den hier sonst viel verwerteten Ausdruck „Geist Christi“ in unklarer Weise als Bezeichnung der Kraft Christi fafst, wie Christus ja selbst die Kraft und Weisheit Gottes genannt werde[4]. Sonst findet er schon in den sibyllinischen Büchern einige Anklänge an diese Lehre[5].

5. Wie die Theologen es versuchten, das immanente Trinitätsverhältnis durch Bilder verständlich zu machen, so bezieht sich auch die später sehr geläufig gewordene und von Didymus gebrauchte Bezeichnung des Heiligen Geistes als Finger Gottes, wobei der Sohn als die Hand gedacht ist, durch welche der Finger mit dem Arme zusammenhängt, auf die Mittlerstelle des Sohnes: „Der Sohn wird Hand, Rechte und Arm des Vaters genannt. Der Heilige Geist der Finger Gottes, da die Natur desselben mit Vater und Sohn vereinigt ist. Wenn also der Finger mit der Hand verbunden ist, die Hand mit dem, dessen Eigentum sie ist, so gehört der Finger ohne Zweifel zur Substanz dessen, dem die Hand gehört.“[6]

Unzweideutig meint hiermit Didymus das Hervorgehen des Heiligen Geistes aus der Substanz des Vaters durch den Sohn, was oft in der Form an andern Stellen ausgedrückt ist, dafs der Heilige Geist vom Sohne geschickt werde und vom Vater ausgehe[7]. Dieses „Schicken“ ist wohl nach den Worten des Heilandes[8] nicht nur von der Sendung nach aufsen, sondern von dem trinitarischen Lebensprozefs zu ver-

[1] C. Eunom. l. 5 (753 C).
[2] De Trin. l. 2, c. 5 (496 B). [3] Ebd. (496 A).
[4] Ebd. c. 2 (460). [5] Ebd. c. 27 (753 A).
[6] De Spir. s. n. 20 (1051 B—C); C. Eunom. l. 5 (733 B).
[7] De Spir. s. n. 25 (1056 A). [8] Joh. 15, 26.

stehen[1], wie auch das „Nehmen“ in der Stelle: ‚Alles, was der Vater hat, ist mein; deshalb habe ich gesagt, er wird von dem Meinigen nehmen‘[2], das gleiche andeutet und bezeichnet[3].

Mit Didymus sind wir zugleich am Schlusse der Verteidigung, soweit sie die alexandrinische Schule übernommen hatte, angekommen.

Werfen wir noch einen Rückblick auf dieselbe, so bemerken wir als bedeutendsten Kämpfer Athanasius, welcher das Verdienst hat, dem Dogma von der Gottheit des Heiligen Geistes in der damals so verwirrten Zeit so rasch und durchschlagend zum Siege verholfen zu haben.

Basilius und die beiden andern Kappadocier traten in die Fufsstapfen des hl. Athanasius ein. Ihnen war es vorbehalten, die ganze Terminologie auszubauen und dadurch für immer der Kirche feste Begriffe und Anhaltspunkte in der Ergründung des Trinitätsgeheimnisses zu geben.

Didymus dagegen, welcher durch Originalität der Beweisführung und Gedanken nicht hervorragend ist, trug durch ausführliche Behandlung des Dogmas, durch umsichtige Ordnung des Stoffes, welchen ihm die Schrift und die Väter boten, das Seinige zur Durchführung des Kampfes und zum endlichen Siege bei.

Achtes Kapitel.

Der hl. Johannes Chrysostomus.

Nachdem die Alexandriner durch ihre thatkräftige Bekämpfung der Häretiker den Sieg errungen hatten, traten einzelne Väter nur noch gelegentlich gegen die Pneumatomachen auf, ein Umstand, dem es zuzuschreiben ist, dafs keine so durchgebildeten Apologien mehr angetroffen werden.

---

[1] De Spir. s. n. 34 (1063 C); n. 37 (1065 C). [2] Joh. 16, 15.
[3] De Spir. s. n. 38 (1066 C).

In der populärsten Gestalt tritt uns die Apologie bei Johannes Chrysostomus entgegen. Beseelt von einem lebendigen Geist des praktischen Christentums, suchte er in seinen Homilien und Reden[1] seine Wissenschaft niederzulegen, durch welche er sich den gröfsten Ruhm unter den Vertretern der antiochenischen Schule errang[2].

§ 1. Einheit und Gleichheit der göttlichen Personen.

Den Pneumatomachen gegenüber suchte der hl. Chrysostomus die in der Taufformel enthaltene Lehre von der Einheit und Gleichheit der drei göttlichen Personen hervorzuheben. Die Worte des Heilandes: ‚Taufet sie im Namen des Vaters, des Sohnes und Heiligen Geistes', vereinigen in sich die Gleichheit des Wesens, der Würde und Thätigkeit. „Lasset ihr euch", redet der Heilige die Häretiker an, „nicht in den Sinn kommen, was der Heiland zu seinen Jüngern gesprochen hat? Erkennt ihr hieraus nicht die gleiche Würde und Majestät der drei göttlichen Personen? Erkennt ihr nicht die Eintracht, die Untrennbarkeit der Trinität?"[3] „Wenn der Heilige Geist von Vater und Sohn getrennt wäre, dann hätte Christus ihn in der Taufe mit den beiden andern Personen nicht verbunden, wo doch am meisten die Würde der Gottheit hervorleuchtet."[4] „Es wird aber die ganze Trinität bei der Taufe angerufen."[5]

Die Einheit der Trinität ist also eine durchaus notwendige; „wo eine Person der Trinität anwesend ist, da ist die ganze Trinität dabei; sie kann durchaus nicht getrennt werden, sondern ist ganz und gar in sich geeint"[6].

---

[1] Für die Chronologie derselben vgl. Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grofsen, Freiburg 1897, 495.

[2] Hergenröther, Die antiochenische Schule, Würzburg 1866, 18 ff.

[3] Hom. in Pentec. 2 (50, 485).

[4] Hom. 20 in ep. 1 ad Cor. (61, 165).

[5] Hom. 76 in Ioan. n. 2 (59, 424).

[6] Hom. 13 in ep. ad Rom. (60, 519). Vgl. Hom. in Pentec. 2, n. 5 (52, 807); De Trin. hom. 1 (48, 1089).

Diese Einheit schliefst in sich die gegenseitige vollkommene Erkenntnis der göttlichen Personen; denn „wie die Übereinstimmung der Seele mit dem Menschen selbst ist, so grofs ist die Bekanntschaft des Heiligen Geistes mit dem Vater“ [1].

Der hl. Chrysostomus wollte damit offenbar die vollkommene Übereinstimmung und Einheit des Heiligen Geistes mit dem Vater der Wesenheit nach andeuten; „denn niemand sieht den Vater, aufser der, welcher aus Gott ist, der sieht den Vater“. Auch der hl. Paulus schreibt: ‚Der Heilige Geist durchforscht alles, auch die Tiefen der Gottheit.‘ [2] „Es ist ein Wissen des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes.“ [3]

Die Konsubstantialität der Dreieinigkeit spricht sich nach Chrysostomus auch darin aus, dafs der Heilige Geist, wie Vater und Sohn, Herr, allmächtig u. s. w. genannt wird. „Der Hymnus der Seraphim bürgt dafür. Dreimal ‚heilig‘ rufen sie und bezeugen damit die eine und gleiche Glorie des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes.“ [4]

„Eine ist die Natur und Würde, also auch die Macht und Kraft.“ [5]

§ 2. Die göttliche Wirksamkeit des Heiligen Geistes.

Der hl. Chrysostomus stellt vor allem das unzertrennbare Zusammenwirken der göttlichen Personen fest: „Mir wie jedem Gläubigen steht das Dogma fest, dafs dann, wenn der Vater allein genannt wird, auch der Sohn und Geist mit hinzugedacht werden mufs. Wo der Sohn genannt wird, da ist auch des Vaters Selbstherrlichkeit; wo der Vater als Herr gebietet, da ist auch des Sohnes Macht; wo der Heilige Geist wirkt, da ist auch des Vaters Wirksamkeit.“ [6]

---

[1] Expos. in Psal. 44, n. 2 (55, 187).
[2] Hom. in Pentec. 2 (50, 466). Vgl. Hom. 76 in Ioan. n. 2 (59, 423).
[3] Hom. 76 in Ioan. n. 2 (59, 425).
[4] De Trin. hom. 1 (48, 1088). Vgl. Hom. de fide (48, 1086).
[5] De Trin. hom. 2 (50, 464).
[6] Hom. 57 ad Matth. 21, 23 (58, 634).

Die Thätigkeit der göttlichen Personen erstreckt sich nach Chrysostomus in gleicher Weise auf das Schöpfungswerk wie auf die Wiederherstellung und einstige Auferweckung des Menschen: „Wie werden wir getauft? Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Welches Werden ist wunderbarer, dasjenige der Schöpfung oder der Wiedergeburt? Dort entsteht Leben, um wieder unterzugehen, hier ein Auferstehen vom Tode, um ewig zu leben. Wie kann also der Heilige Geist mit Vater und Sohn das Gröfsere (die Wiederherstellung) wirken, bei der sichtbaren Schöpfung dagegen von der gemeinsamen Würde ausgeschlossen werden? Wir wären nicht erschaffen, wenn wir nicht vom Heiligen Geiste gestaltet wären[1]. Da er in der ersten Schöpfung Genosse des Vaters und des Sohnes ist, so ist er auch gleicherweise Genosse und Teilnehmer in der Taufe. Auch bei der Auferstehung können wir nicht anders auferstehen als dadurch, dafs der Vater will, der Sohn mitwirkt und der Heilige Geist Kraft verleiht. Ohne die Dreiheit, Vater, Sohn und Heiliger Geist, ist weder die erste Schöpfung noch die zweite Geburt noch die vollendete Auferstehung zu denken.“[2]

Wie die Erschaffung der Welt, so ist auch die Erteilung der Rechtfertigungsgnade ein Werk der ungeteilten Trinität; denn „die Gnade derselben ist eine“[3]. Die Art und Weise, in welcher jede einzelne Person gemäfs der ihr eigentümlichen Stellung bei der Spendung thätig ist, führt der hl. Chysostomus in der Weise aus, dafs er die Vorbereitung zur Gnade und die Berufung des Menschen dem Vater zuschreibt, die Leitung und Führung aber als Werk des Sohnes bezeichnet, die Erleuchtung dagegen den Heiligen Geist vollziehen läfst: „Die Gnadenspendung der Trinität erfolgt dermafsen, dafs der Vater beruft und an sich zieht, der Sohn geleitet und der Heilige Geist erleuchtet. Christus selbst sagt: ‚Niemand kommt

[1] Vgl. Hom. 10 in Genes. (53, 85).
[2] De mundi creat. or. 2 (56, 441).
[3] Sermo in Pentec. 2, n. 5 (52, 807). Die Echtheit ist fraglich.

zu mir, aufser wenn ihn der Vater berufen hat.“ [1] „Deshalb giebt es aber keinen Unterschied unter den Gaben des Vaters, Sohnes und Geistes. Denn was der Geist schenkt, das thut auch der Vater und ordnet der Sohn“ [2] gemäfs den Worten des Apostels: ‚Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, die Liebe des Vaters und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen.‘ „Dadurch wird jede Teilung abgewiesen; denn wo die Vereinigung des Geistes mit den Menschen ist, da findet man auch die des Sohnes [3]; die Gnade wird nämlich vom Vater, Sohn und Heiligen Geist verliehen.“ [4] „Damit man sehe, dafs die Thätigkeit des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes die gleiche ist [5], geschieht die Untertauchung bei der Taufe dreimal.“ [6]

Die Rechtfertigung geschieht in der Taufe, und zwar im Namen der Dreifaltigkeit. Die verdienende Ursache ist die Menschwerdung des Gottessohnes und dessen bitteres Leiden und Sterben: „Wie es in einem langen Kriege vorkommt, wenn die Schlacht zu Ende ist, werden Pfänder ausgetauscht. So geschieht es zwischen Gott und der menschlichen Natur. Anstatt der Pfänder schickt der Mensch das Erstlingsopfer, welches Christus darbringt; uns wird geschickt der Heilige Geist an Stelle des Pfandes.“ [7] Überhaupt tritt bei dem hl. Chrysostomus die Sendung des Heiligen Geistes als das Ziel des messianischen Wirkens und als der Ursprung aller heiligenden Kräfte ganz besonders hervor, wie dies auch Athanasius und Gregor von Nyssa so nachdrücklich betont haben. Er betrachtet die Sündenvergebung und Heiligung, die Gründung und Fortdauer der Kirche, insbesondere auch das Priestertum als immerwährenden Beweis für die Gottheit

---

[1] Joh. 6, 44. Expos. in Psal. 65, n. 2 (55, 322).
[2] Hom. 29 in ep. 1 ad Cor. (61, 244).
[3] Vgl. Hom. in Pentec. 1 (50, 453).
[4] Hom. 30 in ep. 1 ad Cor. (61, 608).
[5] Hom. 31 in Act. ap. (60, 230). Vgl. Hom. 22 (60, 173).
[6] Hom. 25 in Ioan. (59, 151).
[7] Hom. in Pentec. 1 (50, 461). Vgl. Hom. 78 in Ioan. (59, 421).

des Heiligen Geistes: „Was wird uns nicht, was zu unserem Heile gehört, durch den Heiligen Geist gegeben? Durch ihn werden wir von der Knechtschaft befreit, zur Freiheit berufen, zu Adoptivkindern gemacht, wiederum neu gebildet; durch ihn legen wir die schwere und schändliche Last der Sünden ab; aus dieser Quelle strömen die Gaben der Offenbarung und Gesundheit hervor. Er ist es, von dem Paulus sagt: ‚Dieses alles thut ein und derselbe Heilige Geist, austeilend einem jeden, wie er will.‘[1] Der ganze Erdkreis empfängt von jenem Geiste: aus geht die Gabe von Palästina und pflanzt sich fort nach Ägypten, Phönizien, Syrien, Cilicien, Mesopotamien, Europa, Asien. Was soll ich noch mehr Worte machen? So weit die Sonne scheint, so weit dringt die Gnade. Durch sie geschehen Wunder und werden die Sünden aller nachgelassen. Jedoch die Gnade, welche in vielen Gegenden verliehen wird, ist nur ein Teil gemäfs den Worten des Apostels: ‚Das alles thut nur ein Tropfen.‘“[2]

Der Heilige Geist ist das Prinzip der übernatürlichen Lebensmitteilung, welcher durch seine Gnade die Seele über alles nur Natürliche erhebt und sie von allen Sünden reinigt, wie die symbolische Sendung andeutet: „Wo die Versöhnung Gottes ist, da ist die Taube; daher kam der Heilige Geist in Gestalt einer Taube. In die Arche Noes kam auch eine Taube mit einem Ölzweig, dem Zeichen der göttlichen Barmherzigkeit; so kam er jetzt, auch in der Gestalt einer Taube, meldend der Welt die Barmherzigkeit.“[3] Die Gnade wirkt wie ein alles Unkraut versengendes Feuer: „Wie oft wegen der Menge der Dornen und des Unkrautes die Oberfläche der Erde bedeckt ist, so zeigt sich der Adel und die Reinheit unserer Seele nicht, bis der Bebauer der menschlichen Natur kommt und sie mit dem darin versenkten Feuer des Heiligen Geistes reinigt und fähig macht, den himmlischen Samen auf-

[1] 1 Kor. 12, 11. [2] Expos. in Psal. 44, n. 2 (55, 186).

[3] De Christi bapt. (49, 370). Vgl Petavius, De Trin. l. 8, c. 4, n. 1; Scheeben, Mysterien 146; Hom. 78 (al. 77) in Ioan. 16 (59, 424).

zunehmen“ [1]; „denn wie das Feuer, welches in die Ähren fällt, alles leicht zerstört, so nimmt auch die Gnade des Heiligen Geistes die Sünden hinweg“ [2].

Nach dem hl. Chrysostomus versinnbildet das Feuer die Glut der Gnade des Heiligen Geistes, während das Sinnbild des Wassers die Reinigung der Seele andeutet: „Die Gnade des Heiligen Geistes nennt die Schrift bald Feuer bald Wasser, um zu zeigen, dafs diese Namen nicht die Substanz, sondern die Thätigkeit bezeichnen. Denn nicht aus verschiedenen Substanzen besteht der Heilige Geist; er ist einer Art. Christus nennt seine Gnade Feuer: ‚Er selbst wird taufen mit dem Heiligen Geiste und Feuer‘ [3]; ferner Wasser: ‚Ströme werden fliefsen lebendigen Wassers‘, und Johannes fügt bei: ‚Das aber sagte er vom Heiligen Geiste, welchen sie empfangen sollten.‘ [4] So also nennt Christus den Heiligen Geist Feuer, um die Kraft und Glut der Gnade und das Verderben der Sünde zu bezeichnen; Wasser, um die Reinigung und Erfrischung durch sie denen, welche sie aufnehmen, anzuzeigen.“ [5]

In der Homilie zu dem Verse: „Wir sehen die Glorie des Herrn und werden in sein Ebenbild umgestaltet“, beschreibt Chrysostomus die gnadenvolle Einwohnung des Heiligen Geistes und deren Wirkung: „Zugleich, wenn wir getauft werden, leuchtet die Seele, welche vom Heiligen Geiste gereinigt ist, heller als die Sonne; und wir sehen nicht nur die Glorie Gottes, sondern schlürfen davon auch einen gewissen Glanz ein. Wie nämlich das reine Silber, das an der Sonne liegt, selbst auch Strahlen wirft, nicht infolge seiner Natur, sondern durch die Einwirkung der Sonnenstrahlen, auf dieselbe Weise nimmt die Seele, welche glänzender ist als Silber, von der Glorie des Heiligen Geistes den Strahl auf. Daher sagt der Apostel: Wir werden nach dem gleichen Ebenbilde

[1] Hom. in Pentec. 2 (50, 467).
[2] Hom. in Pentec. 1 (50, 460).
[3] Matth. 3, 11. Vgl. Ad illum. Catech. 1, n. 3 (49, 230).
[4] Joh. 7, 39. [5] Hom. 32 in Ioan. (59, 183).

umgestaltet von der Glorie — nämlich der des Geistes — zur Glorie — nämlich der unsrigen.“ [1]

Durch unsere Vereinigung mit dem Heiligen Geiste werden wir innerlich ganz umgebildet, vergeistigt [2] und vergöttlicht: „Wie ein sichtbares Feuer, wenn es den durchnäfsten Lehm erfafst, aus ihm ein festes Geschirr macht, so ist es mit dem Feuer des Heiligen Geistes, wenn er von einer rechtschaffenen Seele Besitz ergriffen hat; diese macht er, hat er sie in weichem Zustande angetroffen, härter als Eisen; ja auch der, welcher kurz zuvor mit der Sünde befleckt war, wird leuchtender als die Sonne selbst.“ [3] „Das wertvollste und höchste Gut verleiht der Heilige Geist; er macht aus den Menschen Engel, Söhne Gottes und Brüder Christi.“ [4] „Er formt uns um und läfst nicht zu, dafs wir der Welt gleichförmig werden, er ist der Künstler der Schöpfung.“ [5] „Wie viele Übel entstehen daraus, dafs der Heilige Geist nicht mehr in uns ist: Tod und Feindschaft gegen Gott; die Unmöglichkeit, seinem Gesetze Genüge zu leisten und der Einwohnung teilhaftig zu sein! Vergleiche damit, welcher Gnaden und Güter man zu teil wird dadurch, dafs man des Heiligen Geistes teilhaftig ist: ganz und gar gehört man Christus an, ja besitzt ihn selbst. Das ist das Zeichen, dafs wir den Sohn haben, nämlich die Einwohnung des Heiligen Geistes.“ [6]

In dem uns einwohnenden Heiligen Geiste ist uns aber auch ein Unterpfand unserer künftigen Auferstehung und Herrlichkeit gegeben: „‚Wenn der Geist desjenigen, welcher Jesum von den Toten erweckt hat, in euch wohnt, so wird derselbe auch eure sterblichen Leiber lebendig machen um

---

[1] Hom. 7 in ep. 2 ad Cor. (61, 448).

[2] Hom. 9 in Genes. (54, 622); Hom. 26 in Ioan. (59, 154).

[3] Hom. in Pentec. 2 (50, 466).

[4] Hom. 9 in ep. ad Rom. (60, 470). Vgl. Hom. in Pentec. 2 (50, 463).

[5] Hom. 7 in ep. 2 ad Cor. (61, 449); Hom. in Pentec. 2 (50, 464).

[6] Hom. 13 in ep. ad Rom. (60, 519). Vgl. Hom. 25 in Ioan. (59, 150).

seines Geistes willen, welcher in euch wohnt.' Fürchte dich nicht, dafs du mit einem sterblichen Leib umgeben bist; besitze den Geist, und er wird auferstehen." [1]

Der Heilige Geist wird uns also hienieden als Vorgenufs des uns als Lohn Versprochenen gegeben: „Das Unterpfand ist ein Teil des Ganzen. Erkauft hat er von uns unsere Rettung und hat uns einstweilen ein Unterpfand gegeben. Warum hat er uns nicht gleich das Ganze gegeben? Weil wir auch nicht das Ganze gethan haben: wir haben geglaubt, und das ist der Anfang." [2] Der Heilige Geist ist „die Grundlage, die Wurzel und Quelle des Zukünftigen" [3].

Alle Gnaden werden zu dem Zweck verliehen, den Menschen zu Gott zu führen; aber jene Ordnung, welche Gott in allen seinen Werken befolgt hat, besteht darin, dafs die einen Geschöpfe durch die andern zu ihm geführt werden, und dies zeigt sich besonders in den Geistesgaben, welche Gott zur Leitung und Führung des alttestamentlichen Bundesvolkes den Führern, Patriarchen und Propheten verliehen hat, und im Neuen Testamente der von Christus eingesetzten Kirche, den Aposteln und deren Nachfolgern zu teil werden läfst: „Durch die Propheten lehrte der Heilige Geist mit Hilfe seiner Gnade." [4] Gar oft erwähnt Chrysostomus die Erleuchtung der Propheten als ein Gnadengeschenk des Heiligen Geistes, und giebt dabei dem Gedanken Ausdruck, dafs die Juden, welche die Wunder und Wirksamkeit des Heiligen Geistes genugsam gekannt hätten, vielleicht wegen der Kreuzigung des Gottessohnes — denn sie mochten den in Knechtsgestalt verborgenen Gott nicht so deutlich erkennen — weniger zu bestrafen wären als wegen ihrer Lästerungen gegen den Heiligen Geist [5].

---

[1] Hom. 13 in ep. ad Rom. (60, 520). Vgl. Hom. 14, n. 6 (60, 531).

[2] Hom. in ep. ad Eph. 1, 13—14 (62, 19). Vgl. Hom. 3 in ep. 2 ad Cor. n. 4 (61, 411).

[3] Vgl. Hom. de resurr. mort. n. 8 (50, 426).

[4] Hom. 20 in Genes. (53, 166). Vgl. Hom. 3 in Genes. (53, 53).

[5] Hom. 41, 3 ad Matth. 12, 28—32 (57, 449).

Den Unterschied zwischen der Geistessendung im Alten und Neuen Testament findet Chrysostomus nicht in der qualitativen Seite derselben, sondern in der quantitativen. Hier wie dort wird die hypostatische Einwohnung des Heiligen Geistes als Prinzip aller Charismen erkannt, und doch ist die Fülle der Charismen im Alten Testament eine geringere als in der neutestamentlichen Heilsanstalt. Im Alten Bunde war die Gabe des Heiligen Geistes eine aufserordentliche, beschränkte und verborgene, im Neuen Testament ist sie universell, sich von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzend[1]: „Die Apostel stiegen nicht wie Moses, steinerne Tafeln in den Händen tragend, vom Berge herab, sondern den Geist in ihrem Geiste herumtragend, welcher wie eine Fülle und eine Quelle von Lehren und Gnaden und allem Guten in ihnen hervorquoll: so wandelten sie allenthalben umher, durch die Gnade lebendige Schriften und Gesetze geworden; so zogen sie die Dreitausend, so die Fünftausend, so die Völker des Erdkreises an sich, indem Gott durch ihre Zunge zu den Hinzutretenden redete.“[2]

Im Neuen Testament steht die Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Apostel am Pfingstfeste im Vordergrund aller Ereignisse[3]. Der Heilige Geist aber blieb von dort an immer in der Kirche, die Apostel beschützend[4] und mit Kraft ausrüstend, die Kirche selbst leitend: „Jene Zitternden und Fürchtenden wagten sich, nachdem sie den Heiligen Geist empfangen hatten, in alle Gefahren, und aus Erz machte er sie zu Eisen und liefs nicht zu, dafs sie irgendwo unterlagen. Sie verharrten im Gebete, in Freude und Einfalt des Herzens. Das hatte der Heilige Geist am ersten bezweckt; denn die Früchte des Heiligen Geistes sind Freude, Friede, Glaube und Beharrlichkeit.“[5]

---

[1] Hom. 51 (al. 50) in Ioan. (59, 284).

[2] Hom. 86 (al. 85) in Ioan. (59, 471).

[3] In ascens. D. N. I. Christi n. 12 (52, 735). Vgl. Hom. 11 in Act. ap. (60, 96).

[4] Hom. 7 in ep. 2 ad Cor. (61, 449).

[5] Hom. 76 (al. 75) in Ioan. (59, 409).

Mit der Kirche ist der Heilige Geist alle Tage, so dafs sie ewig Pfingsten feiern kann[1]; denn „gäbe es keinen Heiligen Geist in der Kirche, so gäbe es in ihr keine Weisheit und Wissenschaft, keine Hirten und Lehrer; denn auch sie sind es durch den Heiligen Geist. Wenn der Heilige Geist nicht wäre, so würde die Kirche nicht existieren; wenn aber die Kirche existiert, so giebt es ohne Zweifel auch einen Heiligen Geist“[2].

Immer wieder kommt der hl. Chrysostomus auf den Gedanken zurück: alle Gnadengaben, die Sakramente[3], Würde und Kraft des Priestertums[4] seien ein Ausflufs der in der Kirche wohnenden Gabe des Heiligen Geistes.

Neuntes Kapitel.

Der hl. Epiphanius.

Als Abschlufs der für die Gottheit des Heiligen Geistes kämpfenden Kirchenväter im 4. Jahrhundert haben wir den dem hl. Johannes Chrysostomus nicht freundlich gesinnten Epiphanius[5] zu behandeln. In ihm ist die dogmatische und kirchenhistorische Seite des Streites, an dem er sich durch seine schriftstellerische Thätigkeit und sein persönliches Auftreten beteiligte, vertreten[6]. Ausgerüstet mit grofsen Sprach- und wissenschaftlichen Kenntnissen war er im stande, dem ihm gegenüber mehrseitig geäufserten Wunsche, er möge in einem

---

[1] Hom. in Pentec. 1 (50, 454). [2] Ebd. (458).

[3] De verb. Apost. (51, 276); Hom. 82, 5 (al. 83) ad Matth. 25, 26 (58, 744); Adv. Iud. or. 5, 12 (48, 903).

[4] De sacerd. 3, 4—5 (47, 623); Hom. 7 in Ioan. (59, 63).

[5] Eberhard, Die Beteiligung des Epiphanius am Streite über Origenes, Trier 1859, 74. Vgl. Rauschen a. a. O. 552.

[6] Eberhard, a. a. O. 5, charakterisiert ihn: „Sein inniges Gemüt, welches so ganz und ungeteilt an Christus und seiner Kirche hing, hatte tief alle diese Leiden und Störungen, diese bitteren Folgen des Arianismus mitgefühlt.“

längeren Schreiben den rechten und gesunden Glauben von der heiligen Dreifaltigkeit und insbesondere vom Heiligen Geiste darlegen, zu entsprechen.

§ 1. Wesens-Einheit und -Gleichheit der Trinität.

1. Epiphanius beweist aus der Einheit des göttlichen Wesens die Gottheit des Heiligen Geistes; „denn die Dreiheit ist in der Einheit; ein Gott ist Vater, Sohn und Heiliger Geist“ [1]. Es ist nur ein Wesen in der Trinität, was nach Epiphanius das Homousion ausdrückt: „Das Homousion zeigt offenbar an, dafs nur ein Wesen ist, dafs aber in diesem Wesen der Vater, Sohn und Heilige Geist ist. . . . Es ist immer eine Dreiheit in einem und demselben Wesen, und es ist keine andere Gottheit aufser der Wesenheit, sondern es ist ebendieselbe Gottheit, und aus ebenderselben Gottheit ist der Sohn und der Heilige Geist.“ [2] Der Begriff „Gott“ gehört in gleicher Weise dem Vater wie dem Sohne und dem Heiligen Geiste an [3].

Dieser Trinitätsbegriff schliefst jegliche Subordination oder Trennung der Personen aus: „Es findet keine Vermischung in der Trinität statt, und nicht fehlt ihr etwas zur Vollkommenheit [4]. Immer ist die Dreieinigkeit Dreieinigkeit. Nie empfängt sie einen Zuwachs; vollkommen ist der Vater, vollkommen der Sohn, vollkommen der Heilige Geist.“ [5] Das ist die Dreieinigkeit: „Drei Wesen, eine Übereinstimmung, eine Gottheit ebendesselben Wesens, ebenderselben Subsistenz.“ [6]

Auch die Häretiker glauben an Vater, Sohn und Heiligen Geist und bekennen drei Hypostasen in einer Substanz, aber sabellianische Vorstellungen damit verknüpfend: „Die Häretiker sprechen vielmehr nur, um ihre wahre Gesinnung zu

---

[1] Ancor. n. 2 (43, 20 D): Τριὰς γὰρ ἐν Μονάδι, καὶ εἷς Θεὸς Πατὴρ, Υἱὸς καὶ ἅγιον Πνεῦμα.

[2] Ebd. n. 6 (25 B). [3] Ebd. n. 8 (32 A).

[4] Haer. 69, n. 23 (42, 253 C); n. 75 (328 D); n. 59 (301 A).

[5] Ancor. n. 7 (28 B); Haer. 74, n. 12 (497 B).

[6] Ancor. 67 (137 C): τῆς αὐτῆς ὑποστάσεως. Ὑπόστασις noch in der anfänglichen Bedeutung = οὐσία.

verbergen, gegen uns: Ich glaube, dafs der Vater Vater, der Sohn Sohn, der Heilige Geist Heiliger Geist ist, haben aber dabei den Gedanken im Hinterhalt, in dem sie sich analog unserer Natur das Göttliche etwa so vorstellen: Wie wir einen Leib und eine Seele und einen menschlichen Geist haben, so ist das ähnlich bei der Gottheit. Der Vater ist gleichsam die äufsere Gestalt und Erscheinung, der Sohn das, was im Menschen die Seele, der Geist gleichsam das hauchende Prinzip. Uns aber belehren die heiligen Schriften anders. Siehe, der Vater im Himmel bezeugt sich durch die Stimme, welche er ertönen läfst, der Sohn ist im Jordanflusse, der Heilige Geist erschien in Gestalt einer Taube; doch nahm er diese Gestalt an, weil er ja für sich eine Hypostase ist, obwohl dem Wesen nach nicht verschieden, sondern von derselben Substanz mit Vater und Sohn." [1]

Die Identität des Wesens erhellt aber auch aus der vollständigen gegenseitigen Erkenntnis der drei Personen: „Wie Christus bezüglich seines Vaters spricht: ‚Niemand kennt den Vater als der Sohn, und niemand kennt den Sohn als der Vater', so spreche ich getrost: auch den Geist kennt niemand als Vater und Sohn, und nicht kennt den Vater oder den Sohn einer aufser der Heilige Geist, welcher alles lehrt und vom Sohne Zeugnis giebt." [2] Wie mögen es also die Häretiker wagen, den Geist als verschieden von Gott zu bezeichnen, „wenn sie Paulus sprechen hören: ‚Niemand kennt, was des Menschen ist, als der Geist des Menschen, der in ihm wohnt'; und wenn derselbe Apostel ferner sagt: ‚So weifs auch, was in Gott ist, niemand als der Geist Gottes.' Er sagt nicht: ‚als der Geist Gottes, welcher in ihm wohnt', sondern nur: ‚als der Geist Gottes', damit nicht etwa jemand Gott sich zusammengesetzt oder aus Teilen bestehend vorstelle. Er sagt: ‚als der Geist Gottes'; denn ‚Gottes Geist erforscht ja alles, auch die Tiefen der Gottheit'. Dieser Geist ist also nicht verschieden von Gott. Wenn aber uns die Heilige Schrift tadelt: ‚Was

[1] Ancor. n. 81 (169 B). [2] Haer. 74, n. 10 (493 B).

man dir gebietet, dessen gedenke immerdar, und das Verborgene ist für dich nicht notwendig', werden wir da vom Heiligen Geiste sagen, dafs er mehr aus Neugier und nicht seiner Natur nach die Tiefen Gottes erforscht? Dies ist vielmehr so zu verstehen, dafs der Heilige Geist den Heiligen, welche seiner Einwohnung gewürdigt werden, das Charisma verleiht, die Tiefen Gottes zu erforschen" [1].

Epiphanius wendet sich noch gegen den Einwand der Häretiker: Der Heilige Geist erforsche zwar die Tiefen der Gottheit, aber begreife sie nicht, und sagt: „Wenn es im Buche der Sprichwörter heifst: ‚Gott prüft die Nieren und erforscht das Innere des Leibes', ist mit dem Prüfen nicht auch schon die Erkenntnis Gottes ausgedrückt?" [2]

2. Die Einheit des Wesens ist begründet durch die Gleichheit der den einzelnen Personen zugeschriebenen Eigenschaften: „Jede Erkenntnis, jedes Wollen und Denken, welches der Vater hat, mufs auch im Sohne und Heiligen Geiste sein." [3] Die Unbegreiflichkeit des Wesens der Personen, die Ungeschaffenheit und Ewigkeit derselben bezeugen die Gleichheit des Wesens [4].

Ferner deutet die Gleichheit der Namen auf die Gleichheit des Wesens: „So wird der Heilige Geist Gott genannt, denn die Apostelgeschichte erzählt: ‚Warum hat euch der Satan versucht, dem Heiligen Geist zu lügen?' fragte Petrus den Ananias, und fügte hinzu: ‚Du hast nicht Menschen, sondern Gott belogen.' Also ist wahrer Gott der Heilige Geist, welchem diejenigen logen, die vom Werte etwas entwendeten; bestimmt sagt ja auch Paulus: ‚Ihr seid ein Tempel Gottes', also ist der Heilige Geist Gott." [5]

Auch die Lobpreisung wird allen drei Personen ohne Unterschied zu teil: „Nichts kann ohne zwei oder drei Zeugen

---

[1] Ancor. n. 12 (37 B). [2] Ebd. n. 15 (44 B).
[3] Ebd. n. 16 (45 B). Vgl. Haer. 69, n. 59 (301 A).
[4] Ancor. n. 74 (156 A). Vgl. Haer. 74, n. 12 (497 B).
[5] Ancor. n. 9 (32 C).

bestehen. Deswegen wurde schon im Alten Bunde vorbildlicherweise jede Sache so bekräftigt[1]. Offenkundig waren die unter dem Gesetze lebten, belehrt durch die Stimme der Cherubim und Seraphim, welche dreimal rufen: ‚Heilig, heilig, heilig'. Die Lobpreisungen bestehen nicht etwa nur in einem zweifachen Ruf; auch rufen die himmlischen Mächte nicht viermal oder einmal; und nicht ‚die Heiligen', damit sie das eine göttliche Wesen und die Dreizahl offenbaren."[2] Diese Verehrung brachten allen drei Personen die Jünglinge im Feuerofen dar; „sie zählten nicht unter den Geschöpfen den Sohn oder den Heiligen Geist auf, denn sie erkannten, dafs ein und dieselbe Gottheit in der Dreiheit und diese Dreiheit in der Einheit sei. Sie lobpreisen den Vater im Sohne und den Sohn im Vater und dem Heiligen Geiste, eine Heiligung, eine Verehrung, eine Gottheit, ein Lobspruch"[3].

Dem Heiligen Geiste geziemt daher auch Anbetung, wie die Heilige Schrift sagt: „Die Gott anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten."[4]

Die Blasphemie der Gegner, der Heilige Geist sei ein Geschöpf, ist nichtig; und die Stelle im Johannesevangelium kann daher nicht vom Heiligen Geiste verstanden werden, denn sie lautet also: ‚Alles ist durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts geworden, was geschaffen ist', d. h. alles, was geworden ist, hat der Sohn geschaffen[5]. Epiphanius macht des weiteren geltend, dafs die Ewigkeit der Trinität eine zeitliche Schöpfung vollständig ausschliefse[6]. Ebenso ist die Stelle Amos 4, 13: ‚Dies sagt der Herr, der in den Propheten spricht, welcher den Donner befestigt und den Geist (Wind) erschafft', nicht von der Schöpfung des Heiligen Geistes zu verstehen, da ja, so interpretiert

---

[1] Epiphanius verwirft nicht eine Erkennbarkeit der dritten Person im Alten Testament. Vgl. Kuhn, Kathol. Dogmatik 2, 29.

[2] Ancor. n. 10 (33 D). [3] Ebd. n. 24 (61 A).

[4] Ebd. n. 70 (145 C).

[5] Ebd. n. 75 (157 A—B). Vgl. ebd. n. 71 (149).

[6] Haer. 74, n. 7 (487 B).

Epiphanius, offenbar von dem Donner, dessen Rollen die Menschen hören, und von der Hervorbringung des Windes die Rede ist[1].

Mit all dem, was „Geist" genannt wird, hat der Heilige Geist nichts gemeinsam[2]; er wird bezeichnet als Geist des Vaters, Geist des Sohnes u. s. w., damit nicht mit den nur ihm zukommenden Namen mehrere bezeichnet werden[3].

§ 2. Das göttliche Wirken des Heiligen Geistes.

Epiphanius betont die Gleichheit der Personen im Wirken, ohne den Unterschied der persönlichen Eigentümlichkeiten zu verwischen; er schreibt dem Vater den Ratschluſs und Beginn der Thätigkeit zu, während Sohn und Heiliger Geist sich nach ihrer Weise in den Vollzug derselben teilen: „Der Vater hat den Menschen erschaffen im Verein mit Sohn und Heiligem Geist. Wenn es bei der Erschaffung des Menschen heiſst: ‚Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde', so wird damit hingewiesen auf den zum Werk der Schöpfung einladenden Ruf des Vaters, was das ‚Lasset uns machen' bedeutet. Und wenn es dann heiſst: ‚Durch das Wort des Herrn sind die Himmel befestigt und durch den Hauch seines Mundes alle ihre Kraft', so ist damit angezeigt, daſs mit dem Vater der Sohn und der Heilige Geist schafft."[4]

Ebenso zeugt die zweite Schöpfung in der Taufe von der göttlichen Natur des Heiligen Geistes, welche ja im Namen der Dreieinigkeit erteilt wird: „Wenn der Vater in seinem Namen tauft als im Namen Gottes, und so das Siegel im Namen Gottes vollständig in uns hergestellt ist, und wenn Christus auf seinen Namen tauft als auf den Namen Gottes, wer wird da gegen seine eigene Seele freveln und sagen, daſs der Geist von Gott verschieden sei? Denn wenn im Namen des Vaters, Sohnes und Geistes das Siegel der Dreiheit nur eines ist, so

[1] Ancor. n. 5 (24 C). [2] Ebd. n. 72 (149 C).
[3] Ebd. n. 8 (29 B). Vgl. Haer. 69, n. 33 (255 C); 74, n. 7 (488 D).
[4] Ancor. n. 15 (44 D).

ist auch die Macht der Gottheit nur eine.“ [1] Epiphanius schlägt auch den Beweisgang des Athanasius ein, indem er die gleiche Thätigkeit im Heiligen Geiste wie im Sohne nachweist: „Wenn es heifst: ‚Ich sage, dafs Christus der Diener der Beschneidung geworden ist‘, so wissen wir eben auch aus der Heiligen Schrift, dafs der Heilige Geist mitdient. Christus wird vom Vater ausgesandt, auch der Heilige Geist; Christus redet in den Heiligen, ebenso der Heilige Geist; Christus heilt, das gleiche thut der Heilige Geist; Christus heiligt, in gleicher Weise handelt der Heilige Geist.“ [2] Ebenso wird die Rechtfertigung verliehen im Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes [3].

Epiphanius erkennt, wie die Väter auf dem tridentinischen Konzil bestimmten, als „Anfang des menschlichen Heiles, Fundament und Wurzel aller Rechtfertigung“ [4] den Glauben: „Eine Gottheit wurde von Moses verkündet, die Zweiheit von den Propheten, die Dreiheit im Evangelium geoffenbart, sowie in den Zeitabschnitten es für Erkenntnis und Glauben der Gerechten sich schickte. Diese Kenntnis bringt uns die Unsterblichkeit. Aber sie entspringt nur aus dem Glauben, und nur durch den Glauben entsteht die Gotteskindschaft. Der Glaube verkündete zuerst nur Rechtfertigung des Fleisches, so gleichsam in Moses nur die äufsere Umfassungsmauer des Heiligtums aufführend; dann setzte er die Rechtfertigung der Seele auseinander, gleichsam das Heiligtum selbst schmückend, was die Propheten vollbrachten; endlich aber erteilte er die Rechtfertigung des Geistes, gleichsam den Gnadenstuhl und das Allerheiligste sich zur Stätte seines Aufenthaltes bereitend, was durch das Evangelium geschah. Da nimmt die Stelle des heiligen Gezeltes und Tempels der Gerechte ein, welcher in ihnen weilt. In ihm wohnt die eine, unendliche Gottheit.“ [5] Epiphanius vergleicht die allmähliche

---

[1] Ancor. n. 8 (32 A). Vgl. ebd. n. 7. [2] Ebd. n. 68 (140 C).
[3] Ebd. n. 69 (144 B). Vgl. Haer. 74, n. 6 (485 A).
[4] Trid. sessio 6, cap. 8. [5] Ancor. n. 73 (153 B).

Gnadenausströmung über das Menschengeschlecht mit der nach und nach erfolgten Offenbarung der Dreieinigkeit. Der Heilige Geist, mit welchem Vater und Sohn in der Seele des Gerechten wohnen — „indem du den Vater nennst, umfassest du in Gedanken die Dreieinigkeit; du hast den Heiligen Geist empfangen, zugleich damit empfingst du auch die Kraft des Vaters und Sohnes“ [1] — macht durch seine Einwohnung den Menschen zu einem wirklichen Tempel Gottes; und „wenn wir ein Tempel Gottes wegen jener Einwohnung des Heiligen Geistes genannt werden, wer sollte es wagen, den Heiligen Geist zu verschmähen?“ [2]

Wenn der Heilige Geist durch seine substantielle Einwohnung ein Unterpfand unserer künftigen Herrlichkeit ist, wer zählt ihn unter die Geschöpfe? „Durch sein Blut werden die Völker geheiligt, und durch seinen Geist führt er die Berufenen in den Himmel ein. Diejenigen, welche sich von seinem Geiste leiten lassen, leben Gott [3]; welche aber vom Geiste Gottes nicht gelenkt werden, sind dem Tode verfallen und fleischlich Gesinnte zu nennen. Darum befiehlt er uns, abzulegen die Werke des Fleisches, welche Beförderungsmittel sind der Sünde, abzutöten die Glieder des Todes durch seine Gnade und zu empfangen den Heiligen Geist, welchen wir vorher nicht hatten, welcher uns, die wir ehedem dem Tode verfallen waren, belebt und bei dessen Verlust wir sterben. Ohne seinen Geist ist jeder tot: ‚Wenn der Geist dessen, welcher Jesum auferweckt hat von den Toten, in uns wohnt, so wird er unsere sterblichen Leiber auferwecken wegen des uns innewohnenden Geistes.‘“ [4]

§ 3. Die Spiration des Heiligen Geistes.

Auch Epiphanius bedient sich, um das Ursprungsverhältnis des Heiligen Geistes auszudrücken, der Formel: Der Heilige

---

[1] Ancor. n. 10 (36 B). Vgl. ebd. n. 70 (145 C).
[2] Adv. haer. 74, n. 13 (500 C). [3] Ancor. n. 16 (45 B).
[4] Ebd. n. 66 (137 A).

Geist geht aus vom Vater und nimmt vom Sohne [1]; daneben aber kommt bei ihm auch vor: Der Heilige Geist geht aus von beiden, ist aus Vater und Sohn [2].

Epiphanius betont wie die andern Väter den Ursprung des Heiligen Geistes vom Vater, ohne jedoch auch den Ausgang aus dem Sohne zu übersehen: „Der Heilige Geist ist sowohl Geist des Vaters als des Sohnes, nicht in einer gewissen Zusammensetzung, wie in uns Leib und Seele, sondern in der Mitte zwischen Vater und Sohn.“ [3] „Der Sohn ist vom Vater gezeugt, von dem auch der Heilige Geist ausgeht, und zwar in der Weise, dafs die Trinität auf die Art, welche unaussprechlich ist, in der gleichen Glorie besteht; der Sohn ist mit dem Vater und Geiste auf unbegreifliche Weise verbunden. Denn immer ist der Vater ungeboren und ungeschaffen; der Sohn zwar geboren, aber ungeschaffen; der Heilige Geist nicht geboren, nicht geschaffen, nicht Bruder, nicht Enkel, nicht Grofsvater, sondern von der gleichen Substanz mit Vater und Sohn.“ [4] „Da Christus vom Vater ausgeht und als ein Gott aus Gott erkannt wird, so geht der Heilige Geist von Christus wie von beiden aus.“ [5]

Epiphanius wendet sich auch gegen die anthropopathischen Ansichten der Gegner, es seien ja zwei Söhne in der Trinität, und widerlegt sie also: „Da Gott denjenigen Sohn nennt, welcher von ihm den Ursprung hat, und Heiligen Geist denjenigen, welcher von beiden ausgeht, so haben die drei Personen, welche nur im Glauben erfafst werden können, selbst Licht, Lichtspender und eine leuchtende Wirkungsweise und handeln im Lichte des Glaubens einstimmig mit dem Vater. Lafs dich belehren, dafs der Vater in Wahrheit der Vater des Sohnes und ganz Licht ist; dafs der Sohn wahrhaftig der Sohn des Vaters ist, Licht vom Lichte, nicht etwa geschaffen;

---

[1] Haer. 74, n. 10 (493 B). Vgl. ebd. 69, n. 49 (301 A).

[2] Ebd. 74, n. 4 (480 D).

[3] Ancor. n. 8 (29 B). Vgl. ebd. n. 71 (148 C).

[4] Haer. 74, n. 12 (497 B).

[5] Ancor. n. 67 (137 B). Vgl. Petavius, De Trin. l. 7, c. 3, n. 2.

dafs endlich der Heilige Geist der Geist der Wahrheit ist, das dritte Licht vom Vater und Sohn.“ [1]

Epiphanius wollte damit die „unaussprechliche Seinsweise“ der Trinität darlegen, welche nicht mit menschlichen Vergleichen erklärt werden kann.

Epiphanius hinterliefs uns noch zwei Glaubensbekenntnisse, ein kürzeres, dem nicänischen ähnlich [2], und ein zweites [3], ausführlicheres, welches den Täuflingen abgenommen wurde. In diesem Bekenntnis heifst es: „So aber glauben wir an ihn, dafs er der Heilige Geist ist, der Geist Gottes, der vollkommene Geist, der Tröster, ungeschaffen, welcher vom Vater ausgeht und vom Sohne nimmt, und an den geglaubt wird.“ [4]

Hieraus lassen sich zwei Sätze von weittragender Bedeutung ableiten: es galt das Dogma von der Gottheit des Heiligen Geistes als apostolisch-katholische Lehre zur Zeit des Epiphanius; ferner erscheint das „Vom Vater Ausgehen und vom Sohne Nehmen“ bereits als dogmatische Formel, eine Ausdrucksweise, welche den Ausgang des Heiligen Geistes von Vater und Sohn als traditionelle Lehre hinstellt.

Schlufs.

Schrift und Tradition sind die beiden Glaubensquellen, aus welchen die Väter im Kampfe gegen die Pneumatomachen

---

[1] Ancor. n. 71 (148 B).

[2] Hahn, Bibliothek der Symbole [3] 134.

[3] Vgl. über die Ähnlichkeit desselben mit dem Constantinopolitanum: Rauschen a. a. O. 478; Hahn a. a. O. 134 Anm. 385. Burn (An introduction to the creeds and to the Te Deum, London 1899, 102) nennt dieses zweite Formular „revised creed of Jerusalem, commonly called the Constantinopolitan“.

[4] Ancor. n. 120 (236 B): οὕτως δὲ πιστεύομεν ἐν αὐτῷ, ὅτι ἐστὶ Πνεῦμα ἅγιον, Πνεῦμα Θεοῦ, Πνεῦμα τέλειον, Πνεῦμα παράκλητον, ἄκτιστον, ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ λαμβανόμενον καὶ πιστευόμενον. Die Handschriften variieren und schreiben statt λαμβανόμενον: λαμβάνοντα. Vgl. Hahn a. a. O. 136 Anm. 387.

ihre treffendsten Beweise entnahmen[1]. Die Lehre der Schrift fand in der Streitfrage so grofse Verwertung, dafs es unberechtigt erschiene, wollte man die genügende Begründung der Gottheit des Heiligen Geistes in der Heiligen Schrift in Abrede stellen. Allerdings die Form, welche die Heilige Schrift nur in unumstöfslichen, feststehenden Gedanken und Sätzen bot, mufste eine neue werden, d. h. der in der Schrift geheimnisvoll verborgen liegende Sinn bedurfte einer den Einwendungen angepafsten Auslegung und Verteidigung. Darin konnte jeder Kirchenvater seine individuellen, ihm eigenen Gedanken zum Ausdruck bringen; darin liegt aber auch der in der katholischen Lehre zu Tage tretende Fortschritt. Während andere Systeme einem nicht nur in der Auffassung der Grundlehren, sondern auch in der freien Wahl anzunehmender oder zu verwerfender Glaubenssätze gelegenen Subjektivismus huldigen, hat die katholische Lehre eine einzig dastehende Geschichte: sie schreitet fort und bleibt doch dieselbe.

Den Grundstein zur Lösung der Aufgabe legte Athanasius, welcher durch die Durchführung des Homousios die noch wenig entwickelte Trinitätslehre fest zusammenfügte. Er machte der durch Tertullian und Origenes subordinatianisch angelegten Trinitätslehre ein Ende und gab den Alexandrinern eine gute Grundlage. Auf diesem Fundament bauten die andern Väter weiter, brachten manche feste Pfeiler und auch Verzierungen an dem Gebäude an und führten dasselbe zum Abschlufs.

Basilius und die beiden Gregor hatten gewissermafsen in der Folge ein leichteres Spiel. Denn die in grofsem Umfange von Athanasius benutzte Schriftlehre konnten sie voraussetzen und sich eher spekulativem Denken überlassen. Dies war um so notwendiger, als es galt, den mit aristotelischen Denk- und Ausdrucksformen kämpfenden Eunomianern die platonische

[1] Vgl. Basil, De Spir. s. c. 27, n. 66 (32, 188 A); c. 10, n. 25 (112 B); Epiphan., Haer. 61, n. 6 (41, 1048 C); Greg. Nyss., C. Eunom. (45, 653 B).

Lehrweise entgegenzusetzen und ihr Geltung zu verschaffen; denn darüber waren sie nicht im Zweifel, dafs die aristotelische Philosophie mit ihren abstrakten Formen nicht für die Darlegung der christlichen Philosophie tauglich sei[1].

An diese Weiterbildner schlofs sich Didymus an, der die bisher gewonnenen Resultate sammelte und sie zu einem Ganzen verwob.

Den Widerhall fand die alexandrinische Richtung in Chrysostomus und Epiphanius, von denen jener in Anbetracht seines ausschliefslich praktischen Zweckes die wissenschaftliche Weiterbildung dieser Lehre nur wenig förderte, während der letztere insofern einen wichtigen Fortschritt bezeichnet, als er die Konsubstantialität des Heiligen Geistes mit Vater und Sohn in formeller Weise auf den Ausgang von beiden gründete. Zwar haben die Väter sich nie gegen den Ausgang des Heiligen Geistes aus beiden Personen ausgesprochen, aber Epiphanius wurde der unmittelbare Vorkämpfer des Filioque.

Nach dieser Entwicklung fand die Streitfrage in dem Symbol, das auf dem zweiten ökumenischen Konzil gebilligt wurde[2], den Abschlufs: „Und an den Heiligen Geist, den Herrn, der lebendig macht, der aus dem Vater ausgeht, der mit Vater und Sohn angebetet und verherrlicht wird, der durch die Propheten gesprochen hat.“[3]

Damit hatte das Constantinopolitanum die Lehre der Pneumatomachen verworfen; der häretischen Bezeichnung des Heiligen Geistes als Diener und Geschöpf stellten die Väter die Benennung „Herrn und Lebendigmacher“ entgegen. Um der Behauptung die Berechtigung zu nehmen, der Heilige Geist sei durch den Sohn geschaffen worden, wurde fest-

---

[1] Diekamp, Die Gotteslehre von Gregor von Nyssa 35; Löffler, Versuch über den Platonismus der Kirchenväter (1782).

[2] Funk, Lehrbuch der Kirchengeschichte[3], Paderborn 1898, 125 f. Vgl. Hahn a. a. O. 162 ff.; Künstle, Eine Bibliothek der Symbole und theologischen Traktate, Forschungen zur christlichen Litteratur und Dogmengeschichte 1, 4 (1900) 31; Burn, An introduction 107 ff.

[3] Hahn a. a. O. 163.

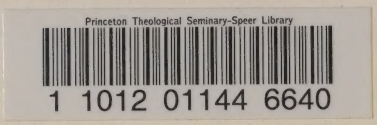
gestellt, dafs er vom Vater ausgehe[1]. Um keinen Zweifel an seiner Gottheit mehr aufkommen zu lassen, wurde seine Anbetungswürdigkeit hervorgehoben. Endlich wurde noch das göttliche Wesen als alle Geheimnisse der Kreatur ergründend und durchschauend ausgesprochen in den Worten: „Der durch die Propheten geredet hat".

Dadurch wurde die Lehre von der Gottheit des Heiligen Geistes endgültig entschieden: ein Dogma, welches noch an dem griechischen Vater Cyrill von Alexandrien, und an den Lateinern Hilarius, Ambrosius und Augustinus eifrige Verteidiger fand.

---

[1] Weshalb der Ursprung des Geistes aus dem Sohne nicht betont wurde, dürfte einen zweifachen Grund haben: 1. in der Vorsicht der Väter gegen die Macedonianer (vgl. Scheeben, Katholische Dogmatik 1, 811); 2. in der Thatsache, dafs das Konzil nicht ausführlich über die Lehre vom Heiligen Geiste abhandeln, sondern nur die verkümmerten Sätze feststellen wollte. Vgl. G. Périès, La trinité et les premiers conciles 1, Rev. des sciences écclés. 1900, 509 ff.; 1901, 4 f.

8028 TC 434


Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01144 6640